சொற்களின் சரிதம்

★

எஸ். வையாபுரிப் பிள்ளை

★

பாரி நிலையம்
59, பிராட்வே · சென்னை 1.

முதல் பதிப்பு—டிசம்பர், 1956

விலை ரூ. 1—4—0

நேஷனல் ஆர்ட் பிரஸ், தேனாம்பேட்டை, சென்னை-18.

பதிப்புரை

பேராசிரியர் வையாபுரிப் பிள்ளை அவர்களின் நூல்கள் சிறந்த ஆராய்ச்சி முன்னுரைகளுடன் வெளி வருவது வழக்கம். பேராசிரியர் அவர்களின் பிரிவினால் இந்த நூலுக்கு அவர்களின் அரிய முன்னுரையைப் பெறும் வாய்ப்பை இழந்துவிட்டோம். எனவே முன்னுரையின்றியே இந் நூல் வெளியிடப்படுகின்றது.

இவற்றிலுள்ள கட்டுரைகள் ஒரே சமயத்தில் எழுதியவை அல்ல. பல பத்திரிகைகளுக்கும் இதழ்களுக்கும் பேராசிரியர் அவர்கள் எழுதிய கட்டுரைகளின் தொகுப்பே இந் நூல். இந் நூல் வெளியிடுவதில் பேராசிரியர் அவர்களின் மருகர் திரு. எஸ். எஸ். இராமசாமி அவர்கள் எமக்குப் பெரிதும் உதவினார்கள். அவர்கட்கு எமது நன்றி உரியது.

சென்னை
24-12-'56

பாரி நிலையத்தார்.

பொருளடக்கம்

சொற்களின் சரிதம்

1. கழகம்

இக்காலத்தே கல்வியோடு நெருங்கிய தொடர்புள்ளதாகக் கழகம் வழங்குகிறது. இச்சொல் திருக்குறளில்,

கவறுங் கழகமுங் கையுந் தருக்கி
இவறியார் இல்லாகி யார், (935)

என வந்துள்ளது.

'கழகமாக, ஏகவின்பக் காமக் கவறுடல்
இயைவதன்றே'

எனச் சிந்தாமணியில் (1657) உள்ளது.

ஓதுசாலையும் சூதாடு கழகமும்,

என்பது பெருங் கதை (ii, 7, 132).

தவலில்தண் கழகத்துத்
தவிராது வட்டிப்பக்
கவறுற்ற வடுவேய்க்குங்
காமர்பூங் கடற்சேர்ப்ப,

எனக் கலித்தொகையில் (136) பயின்றுள்ளது. இதுவே இச் சொல்லின் முதற் பிரயோகம் என்று தோன்றுகிறது. வேதச் சொல்லாகிய 'களம்' என்பது புற

நானூறு முதலிய மிகப் பழைய சங்க நூல்களிற் காணப்படாமல், இச்சொல் கலித்தொகை முதலிய பிற்பட்ட இலக்கியங்களில் மாத்திரம் காணப்படுவது அது பிற்பட்ட வழக்கென்பதனை நன்கு புலப்படுத்துகிறது.

இவ்விலக்கியங்களில் சூதாடுமிடத்திற்குப் பெயராக இச்சொல் வழங்கியுள்ளது. இது காலகதியில் வேறு பல இடங்களுக்கும் பெயராயிற்று. திவாகரத்தில்,

செல்லல் தீர்க்கும் பல்புகழ்ச் சேந்தனில்
வல்லுநர் நாவலர் வாய்ந்த இடமும்
மல்லும் சூதும் படையும் மற்றும்
கல்விபயில் களமும் கழக மாகும்,

என்று வருவதனால் இதனை உணரலாம்,

இங்ஙனம், பொருள் விரிவுற்றது மிக்க பயனுடையதே. எனினும், பிற பொருள்களுக்கு இலக்கிய வழக்கு மிக மிகப் பிற்பட்ட காலத்தேதான் உள்ளது. சூதாடுமிடத்தில் கூட்டம் இருத்தல் இயல்பாதலால் "கூட்டம்', 'திரள்' என்ற பொருள் முதல்முதற் பிறந்ததாதல் வேண்டும். "கழக மேறேல் நம்பீ" என்ற திருவாய் மொழியில் (6, 2, 6) 'திரள்' என்பதே பொருள். இப்பொருளை நுணுகி யலங்கரித்து ஈடு என்னும் வியாக்கியானம், 'ஓலக்கம்' என்று பொருள் கூறும். சூது போர் என்பது வழக்காதலால் மற்போர், வாட் போர் முதலிய பிற வகைப் போர்கள் நிகழும் இடத்திற்கும் இச்சொல் வழக்கிற்குரியதெனத் திவாகரர் கருதினர். ஆனால், பண்டை இலக்கியப் பிரயோகம் காணப்படவில்லை. பின்னர், நாவலர்கள் கூடி ஆராய்ந்து வாது செய்யும் இடத்திற்கும் இது பெய

ராய் அமைந்தது. இதற்கும் முற்காலப் பிரயோகம் காண்டல் அரிது. இதன் பின்னர், கல்வி பயிலுமிடத்திற்கு இச்சொல் வழங்கலாயிற்று. "கந்தனை யனையவர் கலைதெரிகழகம்," என்பது இராமாயணம் (நாட்டுப் 48.).

மேற்கூறிய பொருள் வரலாற்றால் கழகம் என்னும் சொல் முதலில் சூதாடுமிடத்திற்குப் பெயராகி, பின் நாளடைவில் பொருளுயர்வு பெற்று இக்காலத்தே நூல் முதலிய ஆராய்ச்சி நிகழுமிடத்திற்குப் பெயராய் அமைந்துவிட்டமை தெளிவாம். செந்தமிழ்க் கழகம், பல்கலைக் கழகம் முதலிய நவீன வழக்குக்கள் இவ்வுண்மையைப் புலப்படுத்துகின்றன. வெகுகாலமாக வழக்கற்றுப் போன இச் சொல் உச்சரிப்பதற்கு எளிதாய் இருத்தல் பற்றியும், தமிழுக்கே சிறப்பென்று கருதும் ழகரம் பயின்றிருப்பது பற்றியும், தமிழ்ப்பற்று மிக்க சில அறிஞர்கள், இந்நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் மீண்டும் இதனை ஆட்சிக்குக் கொண்டு வந்தனர். பொதுப்படச் சங்கம், சபை என்ற பொருளில் இப்போது வழங்குகிறது.

இச் சொல்லுக்கு முதல் முதல் ஏற்பட்ட பொருள் சூதாடுமிடம் என்பது மேலே தெளியப்பட்டது. எங்கிருந்து, எவ்வாறு இப்பொருள் வந்தது? சூதாடுதல் உலகம் முழுவதும் பரவியிருந்த ஒரு பொழுது போக்காக இருந்தாலும், பாரத நாட்டின் வட பகுதியில் மிகப் புராதன காலத்திலேயே அது வழங்கியதென்று நாம் கருதலாம். வேத 'காலத்து இந்தியர்களுக்குச் சூதும், குதிரைப் பந்தயமும் முக்கியமான பொழுது போக்குக்கள்' என்றார் மக்டாநல்டு (Vedic Index: Aksa). பாரதக் கதையும் இதற்குச் சான்றாகும். சங்க

காலத்தில் மக்கள் சூது பொருதார்கள் என்ற வரலாறு, மிக மிக அருகியே காணப்படுகிறது. புறநானூற்றில் இரண்டு இடங்களில் சூதாட்டு குறிக்கப்படுகிறது. ஓரிடத்தில் (43) நலங்கிள்ளி என்ற அரசனும் தாமப்பல் கண்ணன் என்ற அந்தணனும் சூதாடியதாகச் சொல்லப்படுகிறது. பிறிதோர் இடத்தில் (52),

நரைமூ தாளர் நாயிடக் குழிந்த
வல்லி னல்லகம் நிறையப் பல்பொறிக்
கான வாரணம் ஈனுங்
காடாகி விளியும் நாடுடை யோரே,

என வருகின்றது. இங்கே 'வல்', 'நாய்' என்பன* சூதாடு கருவிகள். இச்செய்யுளில் 'வடபுல மன்னர் வாட' என வருதலாலும், கந்தம், பலி, வாரணம் முதலிய வட சொற்கள் வருதலாலும், தமிழ் நாட்டினரும் வட நாட்டினரும் நெருங்கிப் பழகியதன்பின் இச்செய்யுள் தோன்றியதாகும். இதில் வரும் சூதாட்டு ஆதியில் தமிழ் நாட்டு வழக்கம் என்பதற்குச் சான்றில்லை. வடநாட்டு வழக்கமே என்பது, 'சூது' என்ற தற்பவச் சொல்லினுலும் உணரலாம். 'த்யூத' என்பது இதன் வடமொழி ரூபம்.

எனவே, சூதாட்டத்தோடு தொடர்புடைய 'கழகம்', வட சொல்லின் திரிபாக இருத்தல் இயல்பே.

---

* இச் சொற்கள் தொல்காப்பியத்திலும் (புள்ளிமயங்கு, 78, 79) காணப்படுகின்றன.

'வல்லென் கிளவி தொழிற்பெய ரியற்றே'

'நாயும் பலகையும் வரூஉங் காலை
ஆவயின் உகரங் கெடுதலும் உரித்தே
உகரங் கெடுவழி அகரம் நிலையும்.'

மலையாள மொழிந்த ஏனைத் திராவிட மொழிகளில் இச் சொல் தேசீயமாகக் காணப்படாமையும் இம் முடி பினையே வலியுறுத்துகிறது. வட மொழியில் இச் சொல்லோடு தொடர்புடையது யாதேனும் காணப் படுகிறதா?

அமர நிகண்டு சூதாட்டத்தில் வைக்கும் பந்தயத் திற்கு 'க்ஷூஹ' என்று பெயர் கூறும். இச் சொல்லும் பொருளும் பாணினீயத்தில் 'அக்ஷேஷு க்ஷூஹ:' (iii, 3, 70) என்று காணப்படுகிறது. '(பிற இடங் களில் கொள்ளப்படும் பொருளை 'க்ஷூஹ:' எனக் கூறி னும்), சூதாட்டத்தில் (கொள்வதை), 'க்ஷூஹ: (என்க)' என்பது பொருள். அதர்வவேதத்தில் (IV, 28, 1) சூது கருவி உருட்டுதலுக்கும் சூதாட்டத்திற்கும் பெய ராக வந்துள்ளது. இச் சொல்லின் பொருள் பலபடி யாக விரிந்து வந்துள்ளமை மானியர் உவெல்லியம் இயற்றிய அகராதியில் அறியலாகும். இதுவே 'கழகம்' என்பது, உருபு கொண்டும் பொருளின் தொடர்பு கொண்டும் துணியத் தகும்.

ஆனல், தமிழில் சூதாடும் இடத்திற்கே இச் சொல்லை முதல் முதலில் வழங்கலாயினர். 'மாயச் சூது', 'வஞ்சனைச் சூது' என்று இவ்வகை ஆட்டத்தை நம்மவர்கள் குறிப்பிடுவர். 'த்யூதம் சலயதாமஸ்மி' என்பது கீதை (X, 36). இச்சூது நிகழுமிடத்தைக் குறிக்க வந்த இச் சொல்லும் தனித் தமிழ்ச் சொற் போல மாய வேஷம் பூண்டு நம்மை மயக்கிவிட்டது. சூதாட்டத்தை அடியோடு மறந்து சிறந்த பொருளில் இச் சொல்லை நம்மவர்கள் பிற்காலத்தில் வழங்கி விட்டனர்.

இழிவுப் பொருண்மை (Degradation) யுடைய ஒரு சொல் உயர்வுப் பொருண்மையில் (Elevation) வருதல் சொற்பொருள் வரலாற்றில் நன்கு தெளியப் பட்ட ஒரு நெறியாகும். நைஸ் (Nice) என்ற ஆங் கிலச் சொல் அறியாமை அல்லது மடமை என்ற பொரு ளில் ஆதியில் வழங்கப்பட்டது. இப்பொழுது 'நேர்த்தி', அல்லது 'சீர்மை' என்ற பொருளுடைய தாய் உயர்ச்சி பெற்றுவிட்டது. இங்ஙனமே பல மொழிகளிலும் இந்நெறி காணப்படுகிறது. 'கழகம்' என்ற சொல் இவ்வகையான உயர்வுப் பொருண்மை நெறிக்குத் தக்க உதாரணமாகும். பிறிதோர் உதா ரணமாக, 'களவு' என்ற சொல்லைக் காட்டலாம். இது 'திருட்டு' என்று முதலிற் பொருள்பட்டு, பின்னர் அகம்பற்றிய நூல்களில், 'காந்தருவ மணம்' அல்லது 'அன்பு மணம்' என்று பொருள் பெற்றுச் சிறந்து விட்டது.

சொற்பொருள் வரலாற்றில் வேறு நெறிகளும் உள்ளன. இவற்றுள் பொதுப் பொருண்மை (Generalisation), சிறப்புப் பொருண்மை (Specialisation), இழிவுப் பொருண்மை (Degradation, degeneration), சுற்றுநிலைப் பொருண்மை (Radiation), மாற் றுப் பொருண்மை அல்லது எதிர்த்தலைப் பொருண்மை (Transference), மங்கலப் பொருண்மை (Euphemism) முதலியன அறியத் தக்கன. சொற்பொரு ளாராய்ச்சியை இந்நெறிகள்பற்றி நிகழ்த்துவது பெரும் பயனளிக்க வல்லது.

2. களம்

கல்வியோடு தொடர்புடைய சொற்கள் 'கல்லூரி' 'கழகம்' என்பன. இவ்விரண்டோடு 'களம்" என்பதனை யும் சேர்த்துக்கொள்ளலாம். 'கல்வி பயில்களமும் கழ கம் எனப்படும், என்ற திவாகரச் சூத்திரத்தின் பகுதி இத்தொடர்பை யுணர்த்துகின்றது. இச்சொல்லை இப்பொழுது நெற்கதிரடிக்கும் இடத்திற்கு வழங்கு கிறோம். இது மிகப் பழமையான பொருளேயாகும்.

''பைதற விளைந்த பெருஞ்செந் நெல்லின்
தூம்புடைத் திரள்தாள் துமித்த வினைஞர்
*　　　　*　　　　*
பலிபெறு வியன்களம் மலிய ஏற்றி
*　　　　*　　　　*　　　　*
குழுமுநிலைப் போரின் முழுமுதல் தொலைச்சிப்
பகடூர் பிழிந்த பின்றைத் துகள்தப
வையுந் துரும்பும் நீக்கிப் பைதற
குடகாற் றெறிந்த குப்பை வடபாற்
செம்பொன் மலையிற் சிறப்பத் தோன்றும்
தண்பணை தழீஇய தளரா இருக்கை

(பெரும்பாண் 230—242)

என்ற அடிகள் இதற்குச் சான்று. பின்னர், மருத நிலத்திலுள்ள விளை புலத்திற்கும் இது பெயராயிற்று.

… … … களந்தொறும்
… … … … … … …
வெள்ளை வரகுங் கொள்ளும் வித்தும்
வைகு ழுழவ

(புறம்—392)

என்ற செய்யுட் பகுதி இதனை உணர்த்தும். இங்கே, விதை விதைக்கும் இடம் களமெனப்பட்டது காணலாம்.

போர்க்களம் என்ற பொருளும் பண்டை நூற்களிலே காணப்படுகின்றது. சில நூற்றுண்டுகளாக நமக்கும் போருக்கும் யாதொரு தொடர்பும் இல்லாமையினுலே இப்பொருள் இப்போது மறைந்து வருகிறது. ஆனுல், ஒரு காலத்தில் இப்பொருளே சிறந்து விளங்கிய தென்பது,

'மிடறு பொருநிலம் கருமையிம் மூன்றும்
களம் என்றுரைப்பர் கருதுங் காலே''

என்ற திவாகரத்தால் உணரலாம்.*

ஏர்க்களம், போர்க்களம் என்ற பொருள்களில் எது முற்பட்டது? வள்ளுவர்,

சுழன்றும் ஏர்ப்பின்னது உலகம் அதனுல்
உழந்தும் உழவே தலை.'

'உழுவார் உலகத்தார்க்கு ஆணி',

என்று உழவுத் தொழிலின் தன்மையை வற்புறுத்தினுர். தமிழ் மக்கள் உழவுத் தொழிலில் பண்டைக் காலந் தொட்டே ஈடுபட்டவர்கள் என்பது,

---

* இந் நிகண்டின் அச்சுப்பிரதியில் 'களம்' என்பதன் திரிபாகிய களன் என்ற சொல்லுக்குரியதாய், பொய்கையுந் தொடர்பும் மருதநிலனே—டெய்திய களனெடு நான்குங் களனே' என்று பொருள் கூறும் சூத்திரமொன்று தனிப்படக் காணப்படுகிறது. இது ஏட்டுப் பிரதிகளிற் காணப்படவில்லை. இடைச் செருகல் எனவே கொள்ளுதல் வேண்டும். களன் என்ற வழங்காறு, 'காலங்களனே காரணமென்றிம்- மூவகையேற்றி மொழிநருமுளரே' என்பதில் காணலாம்.

பொருபடை தரூஉங் கொற்றமும் உழுபடை
ஊன்றுசால் மருங்கின் ஈன்றதன் பயனே,

என்ற புறநானூற்றடிகளால் விளங்கும். அரசர் கொள்ளும் போர் வெற்றி உழவுத் தொழிலால் விளைவ தாகும் என்பது பொருள்.

இதனுல், நெற்களம் என்ற பொருளிலிருந்து போர்க்களம் என்ற பொருள் அடுத்துத் தோன்றிய தாதல் வேண்டும். உழவின் தலைமை காரணமாகவும் போரில், வெற்றி அதன் வழிப்படுதல் காரணமாகவும் இப்பொருள் பிறந்தது என்று மாத்திரம் கூறியமை தல் தகாது. பயிர்த்தொழிலில் கடாவிடுங் களத்திற்கும் போர்க்களத்திற்கும் தொழில் நிகழ்ச்சியில் ஓர் ஒற்று மையுங் காணப்பட்டது. இது,

ஒண்படை மாரி வீழ்கனி பெய்தெனத்
துவைத்தெழு குருதி நிலமிசைப் பரப்ப
விளைந்த செழுங்குரல் அரிந்துகால் குவித்துப்
படுபிணப் பல்போர்பு அழிய வாங்கி
எருது களிறாக வாள்மடல் ஓச்சி
அதரி திரித்த ஆளுகு கடாவின்
அகன்கண் தடாரி தெளிர்ப்ப ஒற்றி
வெந்திறல் வியன்களம் பொலிகென்று ஏத்தி

(புறம்—370),

என்று வருவதனுற் புலப்படும் கடாவிடு தொழிலா லன்றி, விதை விதைத்தலாலும் பிறிதோர் ஒற்றுமை காணப்பட்டது.

நிணம்படு குருதிப் பெரும்பாட் டீரத்து
அணங்குடை மரபின் இருங்களந் தோறும்
வெள்வாய்க் கழுதைப் புல்லினம் பூட்டி

வெள்ளை வரகும் கொள்ளும் வித்தும்
வைக லுழவ வாழிய பெரிதென,

(புறம்—392)

என்ற அடிகள் மேற்கூறியதனை நன்கு வலியுறுத்தும். ஆதலால், இது போன்ற தொழில் ஒற்றுமைகளால், ஏர்க்களம் என்ற பொருளினின்றும் போர்க்களம் என்ற பொருள் பெறப்பட்டதெனல் வெளிப்படை. களவழி, களவேள்வி, என்பன இப்பொருளடியாகப் பிறந்த. தொடர்கள் வாளேருழவர் (புறம்-368), வில்லே ருழவர் (குறள்-872) என்பனவும் உருவகவகையாற் பிறந்தனவாம். இத்தொடர்களும் உழவுத்தொழிலின் அடியாகப் பிறந்து அத்தொழிலின் முதன்மையையும் பழமையையும் விளக்குகின்றன.

மேற்கூறிய நெறியிலே பொருள் சென்றுள்ளமை, கன்னடம் தெலுங்கு முதலிய மொழிகளில் களம் என் பதற்குரிய பொருள்களை நோக்கினால் விளங்கும். இரு மொழிகளிலும், 'நெற்போர்க்களம்', 'போர்க்களம்' என்ற இரண்டு பொருள்களுங் காணப்படுகின்றன. இவ்விரண்டனுள்ளும், 'நெற்போர்க்களம்' என்ற பொருளே முற்பட்டதாதல், அவ்வம் மொழிகளுக்குரிய சிறந்த அகராதிகளில் பொருள் கொடுக்கப்பட்டுள்ள முறையே விளக்க வல்லதாகும். அன்றியும், களம் என்றதின் அடியாகக் 'களமர்' 'களவன்'* என்ற இரண்டு சொற்கள் பிறந்துள்ளன. இவை முறையே, 'உழவர்' என்றும், 'நண்டு' என்றும் பொருள்

---

* 'களவன்' என்பதுதான் சொல்லுருவாகும்; 'கள்வன்' என் பதன்று. இது 'புள்ளிக் களவன் புனல்சேர் பொதுக்கம்போல்' என்ற கலித்தொகை (88) யடியாற் பெறப்படும்.

படுவன; இரண்டும் மருத நிலத்தோடு தொடர்புடையன. நெற்போர்க்களமே முற்பட்ட பொருள் என்பதற்கு இதுவும் ஒரு சான்ருகும்.

பிற திராவிட மொழிகளில் முற்குறித்த இரண்டேயன்றித் தமிழிலுள்ள வேறு பொருள்கள் காணப்படவில்லை. ஆதலால், தமிழ் மொழியிற் காணும் பிற பொருள்கள் இவ்விரண்டினின்றும் தோன்றியனவாதல் வேண்டும். பண்டைத் தமிழர்களது வாழ்க்கையோடு தொடர்புடைய மூன்று பொருள்களை முதற்கண் நோக்குவோம். மிகைநவிற்சி, புனைந்துரை, கற்பனுலங்காரம், கவி மரபு முதலிய அனைத்தையும் நீக்கினுலும், பண்டைத் தமிழ் மக்களது மணமுறையில் அடுப்பாருங் கொடுப்பாருமின்றிக் காதலொழுக்கம் இருந்ததென்பது மறுக்க முடியாத ஓர் உண்மையாம். இவ்வொழுக்கத்துக்கு இடையூறு நேர்ந்த காலத்து, தலைவி வருந்தி நோயுற்றவள்போல் மெலிதல் இயற்கையே. மெலிவைக் கண்ணுற்ற தாய், தன் மகளை ஏதேனும் தெய்வந் தீண்டியதோவென ஐயங்கொண்டு, முருகக் கடவுளின் கோயிற்குச் சென்று, ஆங்குள்ள பூசாரி மூலம் நோய்க் காரணந் தெரிய முயலுதலும் இயற்கையே. இப் பூசாரிக்கு முற்காலத்து வழங்கிய பெயர், 'வேலன்' என்பது. தெய்வத்திற்குப் பலியிட்டு வணங்கவே, வேலன்மீது ஆவேசித்து வணங்கியவர்கள் கருதிய கேள்விக்கு விடையளித்து நோய் தணியும் முறையும் அத்தெய்வம் உணர்த்துமென்பர். இந் நிகழ்ச்சிக்குப் பண்டைக் காலத்தில் 'வெறியாட்டு' என்று பெயர் வழங்கியது. இது நிகழுகின்ற இடத்துக்கு, 'வெறியயர் களம்', என்று பெயர்.

அதிர்குரல் முதுகலே கறிமுறிமுனே இ
உயர்சிமை நெடுங்கோட் டுகள வுக்க
கமழித மூலரி தாஅய் வேலன்
வெறியயர் வியன் களங் கடுக்கும்
பெருவரை நண்ணிய சாரலானே,

(அகம்—182)

என்ற பகுதியில் இப்பெயர் வருதல் காண்க. நெற் களத்திலும் பலியிட்டு வணங்குதல் உண்டு. 'பலி பெறு வியன்களம் மலிய வேற்றி' என்பதனல் இது உணரப்படும். இப்பலி முதலியன நிகழுகின்ற வெறி யாடு மிடத்திற்கும், 'களம்' என்ற சொல்லே நம் முன் னோர் வழங்கியமை பொருத்தமே. வெறிக் களத்தில் விழா நிகழ்தல் இயல்பாதலால், இந்நிகழ்ச்சி நடை பெறும் இடமும் 'களம்' என வழங்கலாயிற்று.

சாறுகொ ளாங்கண் விழவுக்களம் நந்தி,

என்பது குறிஞ்சிப் பாட்டு (192). பின்னர், விழ வினே யொட்டிக் கூத்தர் முதலியோர் ஆடல் நிகழும் இடத்திற்கும் களம் என்ற சொல்லே வழங்கினர்.

'யானுமோர் ஆடுகள மகளே என்கைக்
கோடீ ரிலங்குவளே நெகிழ்ந்த
பீடுகெழு குரிசிலும் ஓர் ஆடுகள மகனே'

என்ற குறுந்தொகை (31) இதற்குச் சான்று.

நெற்களத்தில் பலியிடுதல் மூலமாக அடுத்தடுத் துத் தோன்றிய பொருள்கள் ஒருபுறம் இருப்ப, போர்க் களத்தின் மூலமாகத் தோன்றிய ஒரு பொருளே இப் பொழுது கவனிப்போம். போரை ஒரு வேள்வியாக நம் முன்னேர்கள் கருதினர்கள். 'களவேள்வி' என்ற தனே (தொல் - புறத்திணே, 21 உரை),

''நெற்கதிரைக் கொன்று களத்திற் குவித்துப் போர் அழித்து அதரிதிரித்துச் சுற்றத்தொடு நுகர்வதற்கு முன்னே கடவுட்பலி கொடுத்துப் பின்னர், பரிசிலர் முகந்துகொள்ள வரிசையி னளிக்கு மாறு போல, அரசனும் நாற்படையையுங் கொன்று களத்திற் குவித்து எருது களிருக வாள்மடலோச்சி அதரிதிரித்துப் பிணக்குவையை நிணச்சேற்ரோடு உதிரப் பேருலைக் கண் ஏற்றி ஈனுவெண் மாள் இடந்துழந்தட்ட கூழ்ப்பலியைப் பலிகொடுத்து, எஞ்சி நின்ற யானை குதிரைகளையும் ஆண்டுப் பெற்றன பலவற்றையும் பரிசிலர் முகந்துகொள்ளக் கொடுத்தலாம்'',

என நச்சினுர்க்கினியர் விளக்குவதனுல் இது புலப்படும். இதனைப் புறநானூற்றுக்குத் திணை, துறை வகுத்தவர் 373-ம் புறப்பாட்டில், 'மறக்கள வேள்வி, ஏர்க்கள உருவகமுமாம்' என்றனர். பெருந்தேவனுர் தமது பாரதத்தில் இவ்வேள்வியை, 'வீராகம்,' 'வீரயாகம்,' என்று குறித்து அதன் அங்கங்களை விரித்துக் கூறியிருக்கிருர். (372, உரை.) வியாஸ பாரதத்தில் (உத்யோக, அத் 58, 141) ரணயஜ்ஞம்', 'சஸ்த்ர யஜ்ஞம்' என்ற பெயர்கள் இதற்குக் கொடுக்கப்பட்டிருக்கின்றன. 'சஸ்த்ர யஜ்ஞம்' என்று வருமிடத்தில் யாகத்தோடு போர் மிக விரிவாக உருவகப் படுத்தப்பட்டிருக்கிறது. மேலும், போர் தொடங்கு முன் களப்பலியூட்டுதல் தமிழ்நாட்டு வழக்கமாயிருந்ததென்று ஊகிக்கலாம். வில்லி பாரதத்தில் உத்யோக பருவத்தில் களப்பலியூட்டுச் சருக்கம் ஒன்று உளது. பெருந்தேவனுர் பாரதத்திலும்,

பகைவன் கருத்தழிக பார்வேந்தன் வெல்க
குருவென்று மாமுகுர்த்தங் கொண்டு—மிகவும்
களப்பலியை யூட்டினுர் கார்முரசங் கொட்ட
வளப்புலிகள் போலெங்கும் வந்து, (452)

என வருகிறது. ஆனால் வியாஸ பாரதத்தில் இச் செய்தி காணப்படவில்லை. வெற்றியின் பொருட்டுப் பூர்வாங்கமாக உயிர்ப்பலி கொடுத்தல் மரபு. தமிழ்ப் பாரத நூல்களில்* அராவானைப் பலியிட்டமை கூறப்படுகிறது. அராவானைப் பலியிட்டுக் குருக்ஷேத்திரமென்னும் சமரபூமி முழுதும் சுரோணிதமும் மாமிசமும் சிந்தி, வீர ஸ்திரீகளுக்குத் துரியோதனனையும் பிராதாக்கள் தொண்ணூற்றொன்பதின்மர்களையும் பலியாக உதகம்பண்ணி, அலகைக்கும் பக்ஷிசாதிகளுக்குஞ் சுரோணிதமும் மாமிசமுந்தானம்பண்ணி, தங்கள் படைநிலையுங் குறித்துப் பிரதிக்கினை முற்றும் வரை கருதி ஆர்ப்பரவம் பண்ணி............' என வருவது இதற்குச் சான்று. இப்பலியூட்டுக் கிரியை போர்க்களமும் நெற்களமும் ஒருசார் ஒப்புமையுடைய தென்பதை விளக்குகிறது. நெற்களத்திலும் பலியூட்டுதல் உண்டென்பது முன்னர்க் காட்டப்பட்டது.

போர் ஒரு வேள்வியாகக் கருதப்பட்டதாகவே, போர் நிகழும் இடத்தைக் களம் என்றது போல வேள்வி நிகழும் யாகசாலையும் களமெனக் கொள்ளப் பட்டது.

'நற்பனுவல் நால்வேதத்து
அருஞ்சீர்த்திப் பெருங்கண்ணுறை
நெய்ம்மலியாவுதி பொங்கப்பன்மாண்

*வியாஸ பாரதத்தில் அராவானைப் பலியிடுதல் காணப்படவில்லை. ஆனால், துர்க்கையின் பிரீதிப் பொருட்டுப் பலியிட்டனரென வில்லி கூறுகின்றார். துர்க்கையை அர்ச்சுனன் தோத்திரம் செய்ததாக வியாஸ பாரதம் (பீஷ்—23) தெரிவிக்கிறது. இவ்வழிபாட்டையும் பலியையும் 'கொற்றவை நிலை' (தொல், புறத் 3; வெண்பா மாலை 35) எனத் தமிழ் நூலார் வழங்குவர்.

வீயாச் சிறப்பின் வேள்வி முற்றி
*யூபம் நட்ட வியன் **களம்** பலகொல்,*

(புறம் 15)

எனப் பாண்டியன் பல்யாகசாலை முதுகுடுமிப் பெருவழுதியை ஒரு புலவர் பாடுகின்றார். இங்கே யாகசாலையைக் 'களம்' என அவர் வழங்குகின்றார்.

இங்ஙனமாகப் பொருள் விரிந்துகொண்டே செல்லச் செல்ல, இச்சொல்லுக்குப் பொதுப் பொருள் கொடுத்துப் பிரயோகத்தை மிகுதிப் படுத்துவது அவசியமெனத் தோன்றியது. எனவே, 'இடம்' என்ற பொதுப் பொருள், 'களம்' என்ற சொல்லுக்கு வாய்த்தது. தொல்காப்பியத்தில் இப் பொதுப்பொருள் பல சூத்திரங்களில் காணப்படுகிறது. உதாரணமாக,

அவன் வரம்பிறத்தல் அறந்தனக் கின்மையின்
களஞ்சுட்டு கிளவி கிழவியதாகும்
தான்செலற் குரிய வழி ஆகலான

(களவியல்—30)

'என்ற சூத்திரத்தைக் காண்க. இளம்பூரணரும் நச்சினார்க்கினியரும் இடம் என்றே பொருள் கூறினர். 'கொலைக்களக் காதை' என்ற தொடரிலும் (சிலப்-16) இடம் என்பதே பொருள். இது பொதுப் பொருள் தோன்றிய பின்னரே வந்ததெனக் கருதுதல் தகும். ஒரு வழக்கை இங்கே தனிப்படக் காட்டுதல் அவசியம்: அரசனது சபையையும் வேறுவகைச் சபைகளையும் 'அவை' என்றே பண்டைத் தமிழ் நூல்கள் உணர்த்தும். இச்சொல் சபையையும் அது கூடும் இடத்தையும் குறிப்பதாகவே கொண்டனர். 'மறங்கெழு சோழருறந்தை யவையத்து' (நற்றிணை-400), 'நிலந்தரு திருவிற்பாண்டியனவையத்து' (தொல்-பாயிரம்) முதலிய

பிரயோகங்கள் இதனை வலியுறுத்தும். பின்னர் சபை கூடும் இடத்திற்குத் தனிப் பெயர் இருத்தல் நல மெனத் தோன்றவே, 'அவைக்களம்' என்ற தொடர் மொழி வழக்கில் வந்தது.

உளரெனினும் இல்லாரோ டொப்பர் களனஞ்சிக்
கற்ற செலச் சொல்லாதார்,

(குறள்—730)

என்ற குறளிற் போல, இடவாற்றலால் அவையகத் தைக் குறித்துப் பின்னர் அவைக்களம் என்ற தொடரே வழங்கிற்றெனக் கொள்ளுதல் வேண்டும். பரிமேலழகர், நச்சினார்க்கினியர் (மலைபடு 39-40 உரை), அடியார்க்கு நல்லார் (சிலப் 5, 157 உரை) முதலியோருடைய உரை யில் இத்தொடர் பயிலுகின்றது.

இக் களம் என்ற சொல்லின் வரலாறு யாது? இப் போதுள்ள இலக்கியங்களுள் மிகப் பழமையான சங்க நூல்களில் இச்சொல் காணப்படுகிறது. வடமொழி இலக்கியத்தை நோக்கினல் இச்சொல் இன்னும் மிக்க பழமை வாய்ந்ததென்பது விளங்கும். ரிக் வேதத்தில் (X. 48,7) இச் சொல் 'கல' என்ற வடிவில் வழங்கியிருக் கிறது; இதன் பொருள் நெற்கதிரடிக்கும் களம் என்ப தாம். அதர்வ வேதத்திலும் இப்பொருளிலேயேகாணப் படுகிறது. வேதாங்கங்களில் ஒன்ருகிய நிகண்டு விலும், யாஸ்கரது நிருக்தத்திலும் 'போர்' என்ற பொருள் ஏற்பட்டுவிட்டது. நெற்களத்தில் பலியிடுவ தனை யஜ்ஞம் என்ற பெயரால் ஒரு கற்ப நூல் வழங்கு கிறது. ரிக்கு, அதர்வம் என்ற வேதங்களும் யாஸ்கரது நிருக்தமும் சங்க காலத்திற்குப் பல நூற்ருண்டுகள் முற்பட்டன. ஆகவே, களம் என்ற சொல் வடமொழி யினின்று பெறப்பட்டதாதல் வேண்டும். தமிழில்

இடம் என்ற பொதுப் பொருள் இச்சொல்லிற்கு அமைந்தது போலவே, வடமொழி நிகண்டுகளிற் சிலவும் இப்பொதுப் பொருளைத் தருகின்றன.

இது போன்று பல சொற்கள் வேதத்துள் வழங்கியனவாயுள்ளன. இவைகளைத் திரட்டி ஆராய்தல் மிக்க பயன்தரும். பல வினாக்களுக்கும் இவை இடந் தருகின்றன. இச்சொற்கள் வேதமொழிக்கும் தமிழ் மொழிக்கும் பொதுப்பட்டனவா? அங்ஙனமாயின் இரு மொழிகளுக்குமுள்ள தொடர்பு யாது? வேதமொழியினின்று தமிழிற் கொள்ளப்பட்டனவா? அங்ஙனமாயின் எக்காலத்துக் கொள்ளப்பட்டன? கடன் கொள்ளுதற்கு முன்பு தமிழ் மொழியின் நிலைமை எவ்வாறிருந்தது? தமிழ் மக்கள் வேதத்தில் வல்லுநராகி இச்சொற்களைக் கொண்டனரா? அல்லது வேத மொழிக்குரியார் தமிழ் நாட்டிற்கு வந்து உறவாடிய பொழுது அவர்கள் கொணர்ந்தனவா? என்ன வகையான கூட்டுறவு இருந்தது? தமிழ் நாகரிகத்திற்கும் ஆரிய நாகரிகத்திற்குமுள்ள தொடர்பு யாது? தமிழ் மக்களுக்கும் ஆரிய மக்களுக்கும் உரிய ஆதித் தொடர்பு தான் யாது?

இவ்வினாக்களுக்கு விடை தருவது எளிதன்று. மொழி யாராய்ச்சியில் வல்லவர்களும், பழங்கால மக்கள் வரலாற்று-ஆராய்ச்சியில் வல்லவர்களுமே முயன்று விடை காணுதற்குரியர். இவ்விடைக்கும் இப்போதுள்ள ஜாதிச் சச்சரவு, சமயச் சச்சரவு, மொழியுரிமைச் சச்சரவு, அரசியற் சச்சரவு முதலியவற்றிற்கும் யாதொரு தொடர்பும் இல்லை. காய்தல் உவத்தல் அகற்றி, இவ்வாராய்ச்சியை மேற்கொள்ளுதல் பெரும் பயன் தரவல்லது.

3. கண் வட்டம்

ஈடு முதலிய வியாக்கியானங்களில் தமிழ்நாட்டுச் சரித்திர சம்பந்தமான பல பொருள்கள் உள்ளன. அவற்றைச் சரித்திரக் கண்கொண்டு நோக்கிப் பயன் பெற வேண்டியது தமிழறிஞர் கடமை.

'கண்வட்டம்' என்ற தொடர்மொழி மலையாள மொழியிலும் வழங்கியுள்ளது. 'கம்மட்டம்' என்று நம் மலையாள சகோதரர்கள் வழங்குகிறார்கள். இதற்கு நாணயம் அச்சடிக்கும் இடம் என்றுதான் பொருள். டாக்டர் குண்டர்ட். இம் மலையாளச் சொல்லையும் கொடுத்து இது மருவிவரும் வேற்று வடிவமொன்றையும் அறிவுறுத்துகின்றார். அன்றியும், 'கம்பட்டம்' என்பது தமிழ் வடிவம் என்றும் உணர்த்துகின்றார். திராவிட மொழிகளில் மிக இளையதான மலையாள மொழியில் மட்டுமின்றி, மிக்க மூப்புடைய கன்னட மொழியிலும் இச்சொல், 'கம்மட' என்ற உருவத்தோடு காணப்படுகிறது. எனவே 'கண்வட்டம்' என்பது 'கம்பட்டம்' எனப் பிற மொழிகளில் உருவமைந்து நின்றதெனக் கொள்ளலாம்.

இனி, 'கண்வட்டம்' என்பதன் வரலாறு யாதென நோக்குவோம். பொற்பணி செய்யும் இடத்தை 'அக்ஷஶாலா' எனக் கௌடில்யர் தமது அர்த்த சாஸ்திரத்தில் (ப்ரகரணம் 2, அத்தியாயம் 13) வழங்கினர். முற்காலத்தில் அரசாங்கத்திற்குப் பொற்பணி செய்வோரது கடமைகளுள் ஒன்று நாணயம் அச்சடித்த

லாகும். இது 14-ஆம் அத்தியாயத்தில் விளங்கும். 'அக்ஷஸாலா' என்பது தமிழில் 'அக்கசாலை' என வழங்கும். இன்றும் திருநெல்வேலியில், 'அக்கசாலைப் பிள்ளையார் கோயில் தெரு' என்று ஒரு தெருவிற்குப் பெயர். இத் தெருவில் வசித்து வருபவர்களில் பெரும்பாலார் பொற்பணி செய்யும் வகுப்பினரே. அக்ஷஸாலை என்ற வடமொழிப் பெயரைத் தமிழ்ப் பெயராக்க முயன்றதன் பயனே 'கண்வட்டம்' ஆகும். அக்ஷம் அல்லது அக்கம் என்பது 'கண்' எனப் பொருள்படும். 'ஸாலை' என்பது 'வட்டம்' எனக் கொள்ளப்பட்டது. ஆகவே 'அக்ஷஸாலை' என்பது 'கண்வட்டம்' ஆயிற்று. அக்ஷஸாலை என்பது, 'ஸ்வர்ணாதி பரிகர்மாவஸ்தானஸ்ய ஸம்ஜ்ஞா' என்று விளக்கப்பட்டுள்ளது. இதனோடொத்து 'பொற்களரி - கண்வட்ட ஸ்தலம்' என்றூர் திருமொழி வியாக்கியானத்தின் (2, 10, 2) அரும்பதவுரைகாரர். இப்பொருளும், 'அக்ஷஸாலை'யின் மொழிபெயர்ப்பே கண்வட்டம் என்பதை உறுதிப்படுத்துகிறது.

4. பொழுது*

பொழுது என்ற சொல்லை எடுத்துக் கொள்வோம். தமிழிலக்கியத்தில் முதன் முதலில் காணப்படும் வடிவம் இதுவே யாகும். புறநானூற்றில்,

கடந்தடு தாளைச் சேர லாதனை
யாங்கனம் ஒத்தியோ வீங்குசெலல் மண்டிலம்
பொழுதென *வரைதி புறக்கொடுத் திறத்தி*
மாறி வருதி மலைமறைந் தொளித்தி
அகலிரு விசும்பி னானும்
பகல் விளங் குதியாற் பல்கதிர் விரித்தே. (8)

என வருகின்றது. இச்சொல்லை அழுத்திக் கூற வேண்டும் இடங்களில் 'பொழுது' எனக் கற்றறிந்தோர் அனைத் தொலிகளையும் அழுத்திக் கூறியே வந்தனர். ஆனால் சாதாரண மக்கள், 'போழ்து' என முதலசையை நீட்டி அழுத்தம் பெற வைத்தனர். இந் நிலையில் பழங் கன்னடத்திலுள்ள 'பொழ்து' என்பதும், தெலுங்கிலுள்ள 'பொர்து' என்பதும் தோன்றலாயின. உலக வழக்கில் முதலில் தோன்றிய 'போழ்து', பின் நாளடைவில் இலக்கியங்களிலும் ஏறத் தொடங்கிவிட்டது. கலித்தொகையில் எட்டு இடங்

---

* பழைய தமிழ் நூல்களின் காலத்தைத் துணிவதற்குரிய சரித்திரச் சான்றுகள் ஒரோவழியன்றிக் கிடைப்பன வாகா. இச் சான்றுகள் கிடையாத வழி, நூல்களின் அகச்சான்று கொண்டே காலந்துணிதல் இயலும். இவ்வகைச் சான்றுகளுள் முக்கியமானது சொல்லாராய்ச்சியாம். சொல்லாராய்ச்சி காலந்துணிதற்குரிய கருவியாதலை ஒரு சில உதாரணங்களால் விளக்குகின்றேன்.

களில் (4, 82, 93, 94, 108, 117, 143, 145) இது வரு கின்றது. உதாரணமாக,

இப்போழ்து போழ்தென் றதுவாய்ப்பக் கூறிய
அக்கடவுள் மற்றக் கடவுள், (93)

என்ற பகுதியைக் காண்க. திருக்குறளில் ஐந்து இடங்களிலும் (412, 539, 569, 930, 1229), நான் மணிக்கடிகையில் மூன்று இடங்களிலும் (45, 76, 93) இச்சொல் வந்துள்ளது. ஓருதாரணம் தருகின்றேன்:

பதிமருண்டு பைதலுழக்கு மதிமருண்டு
மாலை படர்தரும் போழ்து (குறள், 1229).

வழக்கில் இச்சொல் நிலைத்துவிட்ட பின்னர் அத்துச்சாரியை முதலியன பெற்றும் வரலாயிற்று.

'பூமி நடுக்குறூஉம் போழ்தத்து' (9, 20)

எனவும்,

'போதித் தலைவனொடு பொருந்திய போழ்தத்து' (15,26)

எனவும், மணிமேகலையில் ஆட்சியுள்ளது.

நாலடியாரிலும் இச்சொல் உருபு பெற்று வந்துள்ளது:

நல்லாவின் கன்றாயின் நாகும் விலைபெறூஉம்;
கல்லாரே ஆயினுஞ் செல்வர்வாய்ச் சொற்செல்லும்;
புல்லீரப் போழ்தின் உழவேபோல் மீதாடிச்
செல்லாவாம் நல்கூர்ந்தார் சொல். (115).

காலஞ் செல்லச் செல்ல, 'போழ்து' என்பது இடையிலுள்ள ழகர வொற்று நழுவி யுச்சரிக்கப்பட்டது. சில பிரதேசங்களில் இறுதியிலுள்ள 'து' நழுவி யுச்சரிக்கப்பட்டது. எனவே 'போது' என்றொரு வடிவும், 'போழ்' என்றொரு வடிவும் உலக வழக்கில் வர

லாயின. இவ்விரண்டனுள் 'போழ்' என்பது பிராந்திய வழக்காகவே நின்று திசைச் சொல்லாய் முடிந்தது. மலேயாள மொழியில் 'போழ்' என்றே இன்றும் வழங்குகின்றது. அம்மொழியிலுள்ள இலக்கிய வழக்கிலும் பண்டுதொட்டு உள்ளது. எழுத்தச்சனது இராமாயணத்தில்,

'அப்போழே கங்க கடந்நீடினுன் விஸ்வாமித்ரன்'

என வருகின்றது. ஆனல் 'போது' என்பது தமிழ் நாட்டில் உலக வழக்கொடு நில்லாது இலக்கிய வழக்கிலும் புகுந்துவிட்டது. அகநானூற்றில் ஒரு செய்யுளில் (259) இவ்வடிவம் அச்சுப் பிரதியில் காணப்படுகிறது. ஆனல், இப்பாடம் தவறென்று தோன்றுகிறது. வழக்குச் சொற்களே மிகுதியாய் ஆண்ட நூல்களின்கண்ணேதான் முதன் முதலில் இச்சொல் புகுந்திருத்தல் கூடும். இவ்வூகத்திற்கேற்ப, பக்தி நூல்களாகிய தேவாரம், நாலாயிரம் முதலியவற்றில் இச்சொல் காணப்படுகின்றது. உதாரணமாக, அப்பர் தேவாரத்தில்,

எப்போதும் இறையும் மறவாது நீர்
முப்போதும் பிரமன் தொழ நின்றவன்
செப்போதும் பொனின் மேனிச் சிவனவன்
அப்போதைக் கஞ்சல் என்னும் ஆரூரனே, (V, 6, 1)

என வருகின்றது. திருமங்கை மன்னன் பெரிய திருமொழியில்,

எப்போதும் பொன்மல ரிட்டிமையோர் தொழுது தங்கள்
கைப்போது கொண்டிறைஞ்சிக் கழல்மேல் வணங்க நின்ருய்
இப்போதென் னெஞ்சினுள்ளே புகுந்தாயைப் போகலொட்
நற்போது வண்டு கிண்டும் நறையூர் நின்ற நம்பீயோ,[டேன்
(7, 2, 8)

என முதலடியிலும் மூன்ருமடியிலும் வருகிறது.

உரைமேற்கொண் டென்னுள்ள மோவாதெப் போதும்
வரைமேல் மரகதமே போலத்—திரைமேற்
கிடந்தானைக் கீண்டானைக் கேழலாய்ப் பூமி
இடந்தானை யேத்தி யெழும்,

(இயற் I, 26)

என முதலாழ்வார்களுள் ஒருவராகிய பொய்கையார் வாக்கிலும் வருகின்றது. பக்தி நூல்களிலன்றி, பிற இலக்கியங்களிலும் இவ்வழக்குக் காணப்படுகிறது. முத்தொள்ளாயிரத்தில்,

நெடுவீதி நேர்பட்ட போது,

(புறத்திரட்டு 1525)

என வந்துள்ளது.

'பொழுது' என்ற சொல், தனிப்பட நின்று காலகதியில் அடைந்த வேற்று வடிவங்கள் மேலே உணர்த்தப் பட்டன. இச்சொல் அகர இகரமாகிய சுட்டெழுத்துக்களோடும், எகரமாகிய வினு வெழுத்தோடும் புணர்ந்து வருங்கால் அடைந்துள்ள வேறுபாடுகள் இனிக் கவனிக்கற்பாலன. அப்பொழுது, இப்பொழுது, எப்பொழுது என வருதல் சாமானியம். அப்போழ்து, இப்போழ்து, எப்போழ்து என வருதல் பண்டை இலக்கியங்கள் சிலவற்றிற் காணலாம். அப்போது, இப்போது, எப்போது என வருதலும் முன்காட்டிய உதாரணங்கள் கொண்டு தெளியலாம். இவற்றின் மேலாக அப்போ, இப்போ, எப்போ என்ற உருவங்களும் நாளடைவில் வழக்கிற் புகுந்தன; உலக வழக்கிலிருந்து சாமானிய நூல்களிலும் ஏறின.

ஆண்டவனே இப்போ அழைத்த பணிவிடை யேன்!

என்று ராமப்பய்யன் அம்மானையில் (1039) வந்துள்ளது. சில காலத்துக்கு முன் இயற்றப்பெற்ற கீர்த்தனங்களிலும், பதங்களிலும், நாடகங்களிலும், இதுபோன்ற சொற்கள் மிகுதியாய் வழங்கப்பட்டுள்ளன. உதாரணமாக,

எப்போ தான் இரங்குமோ ஏதோ உன் திருவுள்ளம்,

என்ற கீர்த்தனையைக் கூறலாம். இக்காலத்து 'அப்போ' முதலிய சொல்லுருவங்களே உலக வழக்கிற் கற்றாரிடையும் மற்றாரிடையும் மிகுதியாகக் காணப்படுகின்றன. ஒலி முயற்சியின் எளிமை காரணமாக இவ் வழக்கு ஏற்பட்டுள்ளதெனத் தெள்ளிதின் உணரலாம். இச்சொற்கள் தாமும் 'அப்பொ, இப்பொ, எப்பொ' என ஈற்று நெடில் குறுகியும், 'அப்ப, இப்ப, எப்ப' என ஈற்றுயிர்மெய் பகர அகரமாய்த் திரிந்தும், 'அப்பவும், இப்பவும், எப்பவும்' என உம் என்ற இடைச் சொற் பெற்றும் பேச்சு முறையில் வழங்கி வருதல் யாவரும் அறிவர்.

ஆகவே, பொழுது, போழ்து, போது; அப்போ இப்போ, எப்போ; அப்ப, இப்ப, எப்ப; அப்பவும், இப் பவும், எப்பவும் என்ற சொல்லுருவங்கள் கால அடைவில் முறையே தோன்றியுள்ளன. தொல்காப்பியர்,

முதலெனப் படுவது நிலம்பொழு திரண்டின்
இயல்பென மொழிவர் இயல்புணர்ந் தோரே

(அகத், 4)

எனப் 'பொழுது' ஒன்றையே எடுத்தாண்டுள்ளார். திவாகரரும் 'பொழுது' என்ற உருவமொன்றனையே காலப் பெயர்களுள் தந்துள்ளார். இதனை,

வேலையும் அமையமும் காலையும் ஏல்வையும்
பதமும் காலமும் பொழுதெனப் படுமே,

(1,108)

என்ற சூத்திரத்தால் அறியலாம். பிங்கலர் தமது நிகண்டில்,

போழ்தும் கொன்னும் பொழுதும் செவ்வியும்
ஏல்வையும் வேலையும் அமையமும் காலையும்
காலும் பதமும் காலம் ஆகும்.

(II, 187)

எனக் கூறியமையால் 'போழ்து' என்ற சொல்லுருவத்தையுங் கொண்டனர். மண்டலபுருடரும் (16-ம் நூற்றாண்டு) மேலைச் சூத்திரத்திலுள்ள 'கால்' என்பதற்கு மாறாகப் 'பாணி' என்ற சொல்லைக் கொண்டு, 'பொழுது' 'போழ்து' என்ற இரண்டனையுமே உடம்பட்டனர். இதனை,

வேலையே அமையஞ் செவ்வி யேல்வையே பொழுது பாணி
காலைகொன் பதமே போழ்து காலப்பேர் ஈரைந்தாமே

(1, 80)

என்று அவர் கூறுவதனால் அறியலாம். இங்குக் காட்டியவற்றால் 'போது' என்பது காலப் பொருளில் வருதல் பிற்பட்ட வழக்கென்பது விளங்கும். 12-ம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் தோன்றிய நேமிநாதம்,

அன்ன பொழுது போதாம், *(35)*

என்று கூறுவதனால் 'பொழுது' என்பதே 'போது' எனத்திரிந்ததென்பதும், திரிந்துவந்த புதுச்சொல் வழுவமைதியாகக் கொள்ளற்பாலதென்பதும் நேமிநாதமுடையார் கருத்தாகும். இச்சொல் அகநானூற்றில் வந்ததெனல் பொருத்தமின்று. ஆனால், நிகண்டுக்

காரர்கள் சுமார் 1000 ஆண்டுகளாக இச்சொல்லை உடன்படவில்லை. ‘மலர்’ என்ற பொருளுடைய ‘போது’ என்பதனோடு இதனை மயங்கவைத்தல் கூடாதெனக் கருதியமை ஒரு காரணமாகலாம். இங்ஙன மிருப்ப, ‘கூதிர் நின்றன்றாற் போதே மாதிரம்’, என நெடுநல் வாடை (72)யிற் பயின்று வருவதாகப் பதிப்பித்து, அகநானூற்றுச் செய்யுளொன்றும் (264) ஒப்புமைப் பகுதியாக மகாமகோபாத்தியாய டாக்டர் உ. வே. சாமிநாதய்யரவர்களாற் காட்டப்பட்டுள்ளது. அகநானூற்றில் ‘கூதிர் நின்றன்றாற் பொழுதே காத லர்,’ எனவே வருகின்றது. ஆதலால், ‘போதே’ என்ற பாடம் ஆதாரம் யாதுமின்றித் தனித்து நிற்கின்றது. இஃது ஏடெழுதுவோரால் நேர்ந்த பிழையெனவும், ‘பொழுதே’ என்பதுவே பாடமாதல் வேண்டுமெனவும் கொள்ளத்தக்கன. ‘போதே’ என்று பாடங் கொள்ளின், ஒரூஉ வெதுகையின் நலங்கெடுதலும் உணரற்பாலது.

மேற்குறித்த பல்வேறு வடிவங்களுள், ‘போது’ என்பது அப்பர் தேவார முதலியவற்றிலே முதன்முதற் காணுதலால், அச்சொல் காலம் என்னும் பொருளில் வந்துள்ள நூல்களெல்லாம் அவர் வாழ்ந்த 7-வது நூற் றாண்டினை அடுத்துள்ளனவாதல் ஒருதலை. முதலாழ்-வார்களுள் ஒருவராகிய பொய்கையாழ்வார் இச் சொல்லை ஆளுதலால், அவரும் அந் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவரேயாவர். 7-ம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் வாழ்ந்தவராகலாம் இவரைக் கடைச் சங்க காலத்த வர் என்றும், களவழியின் ஆசிரியராவர் என்றும் கூறு தல் சிறிதும் ஏற்புடைத்தன்று. திணைமாலை நூற்றைம் பது என்ற நூலில்,

காணுவெப் போதுமே கண்,

என வருகின்றது. எனவே, இக்கீழ்க்கணக்கு நூல் ஆழ்வார்கள் நாயன்மார்கள் காலத்தில் தோன்றிய தாதல் வேண்டும்.

'போது' என்பதற்கு நேரே முற்பட்ட உருவமாக வுள்ளது 'போழ்து' இது வழங்கியுள்ள நூல்களை இரு கூருகப் பகுக்கலாம். இச்சொல் தனித்த நிலையில் வருவது ஒரு கூறு; சாரியை முதலியன பெற்று வருவது மற்ருெரு கூறு. இது தனித்துவரும் நூல்கள் தேவாரம் முதலியவற்றிற்கு நேரே முற்பட்டவையாதல் வேண்டும். எனவே இவைகள் 6-ம், 7-ம் நூற்ருண்டுகளில் எழுந்தனவாகலாம். இந்நூல்களுக்கு எடுத்துக் காட்டாக வுள்ளன கலித்தொகை, திருக்குறள் முதலியன. சாரியை பெற்ற வழக்காறுள்ள நூல்கள் தேவார காலத்துக்கும் பிற்பட்டன வாதல் வேண்டும். எனவே இவை 8-ம், அல்லது 9-ம் நூற்ருண்டுகளில் இயற்றப் பெற்றனவாகலாம். இந்நூல்களுக்கு எடுத்துக்காட்டாக வுள்ளன நாலடியார், மணிமேகலை முதலியன.

போழ்து என்பதன் பூர்வ ரூபமாயுள்ளது பொழுது. இவ்வுருவம் மட்டும் காணப்பெறும் நூல்கள் 'போழ்து' தனித்து வந்த காலத்திற்கும் முற்பட்டனவாதல் வேண்டும். எனவே இவைகள் கி.பி. முதல் மூன்று நூற்ருண்டுகளில் தோன்றியனவாகலாம். இவற்றிற்கு எடுத்துக்காட்டு எனக்கொள்ளத் தக்கது புறநானூறு. ஆனுல், இன்றும் இச்சொல் வழக்கிலுள்ளமையால் காலவரையறை செய்வதற்கு இது பயன்படுமாறில்லை.

'அப்போ' முதலியன, ராமப்பய்யன் அம்மானையில் வருதலாலும், முன்னூல்களிற்காணப் பெருமையாலும், இச்சொற்கள் பயின்று வரும் நூல்களெல்லாம் 17-ம் நூற்றாண்டிற்குப் பிற்பட்டன என்று கொள்ள வேண்டும். 'அப்ப' முதலியனவும், 'அப்பவும்' முதலியனவும் நூல்களில் இன்னும் ஏறவில்லை. ஆனால் பேச்சு வழக்கிலிருந்து கடிதங்களில் இச்சொற்கள் ஏறிவிட்டன. 'இப்பவும் இவ்விடத்தில் யாவரும் சேமம்' என்று கடிதங்களில் காணலாம்.

'பொழுது' என்ற சொல்லாராய்ச்சியினால் இலக்கியங்கள் தோன்றிய காலம் வரையறைப்பட்டு, இலக்கிய சரிதம் நமக்குப் புலப்படுகின்ற முறையை மேலே விளக்கினேன். இது முதற்படி. ஒரு மொழியில் மாத்திரம் ஒரு சொல் அடைந்துள்ள உருவ வேறுபாடுகளைக் காலமுறையில் நோக்கி ஆராய்வதுடன் இம் முதலாராய்ச்சி நின்றுவிடுகிறது. இதற்கு மேலாக இம்மொழியின் கிளை மொழிகளிலே இச்சொல் வழங்குமாற்றையும் அதன் உருவ வேறுபாடுகளையும் அறிதல் வேண்டும். இது இரண்டாவது படி. இவ்வாராய்ச்சியால் இச்சொல்லின் பூர்வ சரித்திரம் நுண்ணிதின் விளங்குதலோடு கிளை மொழிகளின் சரித்திரக் கூறுபாடுகள் சிலவும் புலப்படுவனவாம். இங்ஙனமே இவ்வாராய்ச்சி மேலும் மேலும் செல்லவேண்டுவதாயுள்ளது. தமிழறிஞர்கள் இந் நெறியில் ஆராய்ந்து உண்மை காண முயல்வார்களாயின், தமிழாராய்ச்சி மிக்க பயன் விளைப்பதாகும்.

5. முன்னிலைப் பெயர்

இனி, 'உன்' முதலிய சொற்களை நோக்குவோம். இது 'நீ' என்னும் முன்னிலை யொருமைச்சொல், வேற்றுமை யுருபேற்குமிடத்துத் திரிந்துவரும் வடிவமாகும். தன்மை முதலிய இடப்பெயர்கள் வேற்றுமை கொள்ளுமிடத்துத் திரிந்து வருதல் மொழிகள் பெரும்பாலன வற்றிற்கு ஒத்த வழக்காம். வடமொழியில், அஹம் என எழுவாய் வேற்றுமையிலும், மாம்மயா, மஹ்யம் முதலியனவாகப் பிற வேற்றுமைகளிலும் வருகின்றன. லத்தீன் மொழியில் ego என்பது எழுவாய்; me, mei, mihi, me என்பன பிற வேற்றுமைகள். ஜெர்மன் மொழியில், ich என்பது எழுவாய்; mein (er), mir, mich என்பன பிற வேற்றுமைகள். பிரஞ்சு மொழியில் je என்பது எழுவாய்; me, moi, mon என்பன பிற வேற்றுமைகள். ஆங்கிலத்தில் I எழுவாய்; me, my என்பன பிற வேற்றுமைகள். திராவிட மொழிகளிலும் இங்ஙனமே வேற்றுமையில் எழுவாய்கள் திரிந்தனவே. இவ்வழக்கினோடு ஒத்துத் தமிழிலும் நீ என்பது நின் எனத் திரிந்துவரும். தொல்காப்பியர்,

நீ யென் னொருபெயர் நெடுமுதல் குறுகும்
ஆவயின் னகரம் ஒற்றாகும்மே (உருபியல். 7.)

என்றனர். பவணந்தி முனிவரும் இங்ஙனமே கூறினர் :

யான் யாம், நீ நீர், என் எம் நின் நும் ஆம்பிற (உருபு. 8.)

என்பது நன்னூல். இங்குக் கூறிய நின் என்பதுவே

பழைமையான வடிவம். பிற திராவிட மொழிகளில் முன்னிலை யொருமைப் பெயர்களை நோக்கி இதனை அறியலாம். சங்க இலக்கியங்களிலும் தொல்காப்பியர் காட்டும் சொல் வழக்கே காணப்படுகிறது. இவ்விலக்கியங்களில் 'நின்' என்பதுவே யாண்டும் வழங்கப்பட்டுள்ளது. சங்க காலத்து இறுதியில் தோன்றிய கலித்தொகை, பரிபாடல் என்ற நூல்களிலும் இவ்வழக்கே யுள்ளது.

நீ என்பதன் பன்மை நீயிர் எனவே தொல்காப்பியர் கூறினர். 'நீயிர் நீயென வருஉங் கிளவி' (பெயர். 34) என்பது சொல்லதிகாரச் சூத்திரம். ஆனால், இவ்வாசிரியர் கருத்தின்படி நும் என்பது நீயிர் எனத் திரிந்ததெனல் வேண்டும்.

அல்லதன் மருங்கிற் சொல்லுங் காலை
உக்கெட நின்ற மெய்வயின் ஈவர
இ இடை நிலைஇ ஈறுகெட ரகரம்
நிற்றல் வேண்டும் புள்ளியொடு புணர்ந்தே

(புள்ளிமயங். 31).

இச் சூத்திரத்தின் கருத்து ஊன்றி நோக்கற்பாலது. நும் என்பது 'நீம்' என்றாகிப் பின் நீஇர் என முடிந்ததெனல் அதன் கருத்து. இதனால் நும் என்பது முற்கால வழக்காயிருந்து அதன் பிற்பாடு நீஇர் என்பது கால அடைவில் தோன்றியதென்று தொல்காப்பியர் கொண்டனர். தொல்காப்பியர் கருத்து அமைதியுடையதென்பது மேற்கூறுவதனானே உணரலாகும். நன்னூலார் இச்சொல் வரலாற்றை நுனித்து நோக்கினாரில்லை. 'எழுவாய் வேற்றுமை திரிபில் பெயரே' என்னும் பொது நியதியை மனத்துட்

கொண்டு, நீயிர் என்பதன் பிற்கால வடிவமாகிய நீர் என்பது, 'நும்' எனத் திரிந்தது என்றனர். கால முற்பிற்பாடுகளை அவர் பொருட்படுத்த வில்லை என்பது இதனால் தெளிவாகின்றது. இந் நுண்பொருளில் அவர் பிழைபட்டனர் என்றுதான் கூறவேண்டும். ஆசிரியர் தொல்காப்பியர் நீம் என நிறுத்தியது வெறுங்கற்பிதமன்று. கன்னடத்திலும் கோதமொழியினும் நீம், நீமெ என்பன முறையே காணப்படுதலால், தமிழிலும் ஒரு காலத்து நீம் வழங்கியிருத்தல் வேண்டுமென ஊகிக்கலாம். ஆனால் தொல்காப்பியர் காலத்து அவ்வழக்கு வீழ்ந்து 'நீஇர்' என்பது உலக வழக்கில் புகுந்திருத்தல் வேண்டும். தம் காலத்து வழங்கிய நும் என்ற சொற்கொண்டு வழக்கு வீழ்ந்த சொல்லினைப் புலப்படுத்தி, பிற்கூறிய சொல்லினின்றும் நீஇர் என்பது தோன்றிற்று எனக் காட்டுதலே தொல்காப்பியர் கருத்தாம். கால அடைவை நோக்கி இவர் உண்மை வரலாற்றைக் கூறியுள்ளது பெரிதும் பாராட்டற் பாலதாம். சீவக சிந்தாமணியில் (1932),

'நீமே, வென்றிக் களிற்றுனுழைச் செல்வது வேண்டும்
[என்றான்',

என வருகின்றது. இங்கே நச்சினார்க்கினியர் 'நும் என்னும் சொல் நீஇர் என முழுவதுந் திரியாது மகரம் நிற்பத்திரிந்து நீம் என நின்றது' எனக் குறிப்பெழுதினர். செந்தமிழ் வழக்கொழிந்த நீம் கொடுந்தமிழ் நாடொன்றில் திசைச்சொல்லாய் வழங்கலுற்று எஞ்சி நின்றதனை ஆசிரியர் எடுத்தாண்டனர் என்று கொள்ளுவதே நேரிதாகும். இதுபற்றியே இனி 'நீமென்று ஒரு திசைச் சொல்லுமாம்' என்று பக்ஷாந்தரமாக அவர் எழுதியதென்க.

தொல்காப்பியர் அமைத்த நீஇர் என்பதனை ஒழித்து நன்னூலார் (12-ம் நூற்றாண்டினிறுதி) நீயிர், நீர், நீவிர் என்ற மூன்றனையும் முன்னிலைப் பன்மை களாகத் தந்துள்ளார்:

தான்யான் நான் நீ யொருமை; பன்மைதாம்
யாம் நாம் எலாமெலீர் நீயிர் நீர் நீவிர்

(நன். பெயரியல். 30)

என்பது சூத்திரம். இவர் நீஇர் என்பதற்குரிய உடம் படுமெய் தோன்றிய வடிவங்களையே (நீயிர், நீவிர்) கொண்டனர். 11-ம் நூற்றாண்டில் தோன்றிய வீர சோழியத்தில், நீர் என்பது குறிக்கப்பட்டுள்ளது. ஆனால் இதன் உரை, 'நீர் என்பது நீயிர் நீவிர் என ஆதேசமாம்' எனக் கூறுகிறது. 13-ம் நூற்றாண்டின தாகிய நேமிநாதம்,

பேராம்பெயர்; பெயர்த்துப் பேர்த்தாம்; ஓடுவோடாம்;
நீராகும் நீயிர்; எவனென்ப—தோருங்கால்
என் என்னை யென்றாகும்; யாமுதற்பேர் ஆமுதலாம்;
அன்ன பொழுது போதாம். (35)

எனத் தெரிவிக்கின்றது. நீயிர் என்பது நீர் எனத் திரிந் தது. 'பழையவாய் நடைபெற்று வருஞ் சொற்களில் திரிந்து நடப்பனவற்றை வழுவல்லவென்று அமைத் தலை உணர்த்துதல் நுதலிற்று' என்பது பழையவுரை. இதனால் 'நீர்' என்பது வழுவமைதியாதல் தெளியப் படும். முதன் முதல் உலக வழக்கிலே இச்சொல் தோன்றுதல் இயற்கை. ஐயப்பாடின்றிக் காலவரை யறை செய்யக்கூடிய இலக்கியங்களை நோக்குவோ மானால், கி. பி. 7-ம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தி

லிருந்து முன்னிலைப் பன்மையில் நீர்[1] வழங்கப்பட்டுள்ளது. உதாரணமாக, அப்பர் தேவாரத்தில்,

அரும்பற்றப்பட ஆய்மலர் கொண்டுநீர்
கரும்பற்றப் படத் தூவித் தொழுமினோ, (V. 12)

என வந்துள்ளது. உலக வழக்குச் சொற்களை மிகுதியாக எடுத்தாண்டுள்ள தேவாரம் திவ்யப் பிரபந்தம் முதலியவை தவிர ஏனை இலக்கியங்களில் இச்சொல் வருமாயின், இவற்றை அத் தேவாரம் முதலியனவற்றிற்கு மிகப் பிற்பட்டனவென்று கொள்ளுதல் சொல் வழக்காறோடு பொருந்துவதேயாம். கீழ்க்கணக்கு நூல்களுள் ஒன்றாகிய திணைமாலை நூற்றைம்பதில்,

வாடாத சான்றோர் வரவெதிர் கொண்டிராய்க்
கோடாது நீர்கொடுப்பி னல்லது—கோடா
எழிலு முலையும் இரண்டிற்கும் முந்நீர்ப்
பொழிலும் விலையாமோ போந்து,

என வருகின்றது. இந்நூலினை 9-ம் நூற்றாண்டினதாக் கொள்ளுதலே நேரிது. சிலப்பதிகாரத்தில் 'அடிகள் நீரே அருளுக' (பதிகம், 62) எனவும், 'அடிகள் நீரே அருளுதிராயின்' (X, 62), 'இட்ட சித்தி யெய்துவிர் நீரே' (XI, 103), 'பெறுதிர் போலு நீர்' (XI, 123)

---

1. குன்று முண்டு நீர் பாடினிர் செலினே (110) எனவும், நீரும் மண்முழா அமைமின் பண்யாழ் நிறுமின் (152) எனவும், புறநானூற்றுப் பதிப்பில் காணப்படுகின்றன. முற்செய்யுளில் 'குன்று முண்டு பாடினிர் செலினே' என்பது பாடமாதல் வேண்டும். பிற்செய்யுளில் நீயிரும் என்றிருத்தல் வேண்டும். மதுரைக் காஞ்சியில், 'நீர்யா ரென்னாது' (738) எனக் காணப்படுகிறது. இதுவும் நீயிர்யா ரென்னாது' என்றிருத்தல் வேண்டும். நீர் என்ற பிற்கால வழக்குப் புறநானூறு முதலியவற்றில் வருதல் அசம்பாவிதமாம். 'பிறர்க்கு நீர், இந்நீர ராகுதிர் என்று' எனவும், 'அனைத்துநீர் யாருள்ளி நோக்கினீர் என்று' எனவும் குறளில் வருதல், அவர் காலத்தொடு ஒத்த வழக்கேயாகும்.

எனவும் வருதல் இங்குக் கருதத் தக்கது. * பஞ்சகாவியங்களுள் ஒன்றுகிய இதுவும் மேற்குறித்த காலத்ததென்பதற்கு இப்பிரயோகங்களும் சான்றுயமையும். பிற்காலத்து வழக்கு 'நீர்' என்பதனேடு அமைந்துவிடவில்லே. நீர்கள் என்பதனே,

அக்கும் ஆமையும் பூண்டன லேந்திஇல்
புக்குப் பல்பலி தேரும் புராணனே
நக்கு நீர்கள் நரகம் புகேன்மினே
தொக்க வானவரால் தொழுவானேயே (V, *97*, *14*)

என அப்பர் வழங்கியுள்ளார். நீங்கள் என்பதனே,

'*நூலவையார் போல் நீங்கள்*
நோக்குமினே யென்ருள்,' (*1045*)

எனத் திருத்தக்கதேவரும்,

பொய்ம்மாயப் பெருங்கடலிற் புலம்பா நின்ற
புண்ணியங்காள் தீவினேகாள் திருவே நீங்கள்,
(VI,*27*,*1*)

என அப்பரும் வழங்கினர். ஆகவே முன்னிலேப் பன்மைப் பெயர்களேக் கால அடைவில்

நீம், நீஇர், நீயிர், நீவிர், நீர், நீயிர்கள்,
நீவிர்கள், நீர்கள், நீங்கள்

என நிறுவலாம். இவற்றுள் நீஇர், நீயிர் என்பன சங்க இலக்கிய காலத்தன. நீர், நீங்கள் என்பன 6-ம் நூற்றுண்டளவில் வழக்கிற் புகுந்து இன்றளவும் நிலேத்து நிற்கின்றன. நீம், நீஇர், நீயிர், நீவிர், நீர்கள் இவ்வைந்தும் வழக்கொழிந்து விட்டன; நீயிர்

---

* வடமொழியிலும் 'பஞ்சகாவ்யம்' என்ற வழக்குக் காணப்படுகின்றது. 'பஞ்ச மஹா காவ்யாநி ராமாயண ரகுவம்ச குமாரஸம்பவ மாக கிராதார்ஜுநீய ரூபாணி' (கவிகல் பலதா, 78).

கள், நீவிர்கள் என்பன வீரசோழியத்திற்கு உரை வகுத்த பெருந்தேவனாராற் கொள்ளப்பட்டன; இவையும் வழக்கொழிந்தனவே. இவற்றுள் சிலவற்றை மீண்டும் வழக்கில் புகுத்துதற்கு ஸ்ரீ வி. கோ. சூரிய நாராயண சாஸ்திரியார் முதலியோர் சில ஆண்டுகட்கு முன்னர் முயன்றனர்.

இனி 'நும்' என்பதை நோக்குவோம். இது சங்க இலக்கியங்களுள் பெருவரவிற்றாயுள்ளது. இதுவே முன்னிலைப் பெயர்களுள் காலத்தால் முற்பட்டதென்பது மேலே குறிக்கப்பட்டது. முதலில் நின்ற நகரவொற்றுக் கெட்டு 'உம்' எனப் பிற்காலத்தாரால் ஆளப்பட்டது.

ஒன்றாலுங் குறைவில்லை யூர்தி வெள்ளே
றொற்றியூர் உம்மூரே யுணரக் கூறீர் (அப்பர். VI,9,8.)

காலவியாப் பொன்விளக்குந் தந்தும்மைக்
கைதொழுவேன் (சீவக. 1045).

இவ்வாறு நகரவொற்றுக் கெடுதற்கு இரண்டு காரணங்கள் கூறுதல் கூடும். முதலாவது, நகரவுகரத்திற்குரிய ஒலியை உச்சரிப்பது சிறிது சிரமமாகும். இவ்வெழுத்தில் தொடங்கும் சொற்களில் பெரும்பாலன உலக வழக்கில் சாதாரணமாய்க் காணப்படுவனவல்ல. காணுமவற்றுள்ளும் ஒருசில நகரவொகரம் முதலியனவாகத் திரித்து உச்சரிக்கப்படும். இதனால் சிரமமுண்மை அறியலாம். இரண்டாவது, சந்தியில் 'உம்' எனப் பிரிக்கத் தக்கபடி நும் அமைந்து விடுதலும் உண்டு. உதாரணமாக, 'நின்னுமாம்பிற' (நன். உருபுபுணர் 8) என்றது, நின் நும் என்றேனும், நின்

உம் என்றேனும் பிரிக்க இடங்கொடுக்கும். இது போன்று பிரிந்து நகரவொற்றுக் கெட்டு உகரமாத் திரையாய் நின்று 'உம்' என வருதலும் கூடும். ஆங் கிலத்தில் 'orange' என்ற சொல்லின் சரிதத்தை உணர்ந்தார் இதனை எளிதில் ஒப்புவர்.

உருபேற்றவழி முன்னிலைப் பன்மை வடிவங்கள் மேலே இரண்டனோடு அமைந்துவிடவில்லை. நுங்கள், உங்கள் என்பனவும் தொடர்ந்தன.

நுங்கட்கு யானுரைக்கேன் வம்மின் யான்வளர்த்த
கிளிகாள் (*திருவாய்* 6, 8, 5),

எனவும்,

உன்னுருவிற் சுவை யொளியூறோசை நாற்றத்
துறுப்பினது குறிப்பாகு மைவீர் நுங்கள்
(*அப்பர்* VI.27,4)

எனவும்,

பொங்குமத மானமே ஆர்வச் செற்றக்
குரோதமே யுலோபமே பொறையே நீங்கள்
உங்கள்பெரு மாநிலத்தி னெல்லை யெல்லாம்
உழறுமிது குறைமுடிப்பீர்க் கரிதேயானேல்
(*அப்பர்* VI, 27, 7)

எனவும் வரும் மேற்கோள்களால் இதனை உணர லாம். இங்குக் கவனிக்கத் தக்கது பிறிதொன்றுளது. நீர்கள் நீங்கள் நுங்கள் உங்கள் என்ற சொற்களில், அஃறிணைப் பன்மைக்குரியதாகத் தொல்காப்பியர் கூறிய 'கள்' விகுதி, பன்மைச் சொற்களோடு சார்த்தி வழங்கப்பட்டுள்ளது. எனவே நும், உம் என்பன பன்மை என்ற உணர்ச்சி மறையத் தொடங்கிய காலத்து, இவ் விகுதி புணர்க்கப்பட்டதாகல் வேண் டும். உருபேற்கும் நிலையில் முன்னிலைக்குரிய சொற்

கள் நும், உம், நுங்கள், உங்கள் என்ற நான்குமாம். இவற்றுள் *நும் ஒன்றே மிகப் பழமையானது. மற்றைய மூன்று சொற்களும் பெருந்தேவனாரால் வீரசோழிய வுரையில் (காரிகை. 37) காட்டப்பட்டன. மயிலைநாதர் உம் என்றதனை மட்டும் தம் உரையில் கூறினர். 'உம்' முதலியன 6-ம் நூற்றாண்டளவில் வழக்கில் வந்தன வெனக் கொள்ளலாம்.

இனி, முன்னிலை யொருமையில் உருபேற்றுவரும் வடிவினை நோக்குவோம். 'நின்' என இது வருமென்பது முன்பே குறிக்கப்பட்டது. இதுவே பண்டை இலக்கியங்களிலும் இலக்கணங்களிலும் பயின்று வருவது. ஆனால் இதுவும் நாளடைவில் உன் என உருமாறத் தொடங்கிவிட்டது. உன் என்பது பிற்காலத்துத் தோன்றி இன்றுவரையும் நிலைத்திருக்கிறது.

ஒருவனே எம்பிரானே உன்திருப் பாதங் காண்பான்,
(அப்பர் IV, 26, 10),

அவ்வைக்கு மூத்த மாம னொருமகற் கின்றுன் தாதை
(சீவக. 1046),

என்பனவற்றில் 'உன்'னும்,

பொன்னானாய் மணியானாய் போக மானாய்
பூமிமேல் புகழ்தக்க பொருளே யுன்னை
(அப்பர் VI, 95, 7),

என்பதில் 'உன்னை'யும்,

---

*. ஒருவீர் தோற்பினும் தோற்பதும் குடியே (புறம்-45)எனப் பதிப்பித்துள்ளது பிழையாதல் வேண்டும். உரையில் 'நுங்குடியன்றோ' என வருதலால் 'தோற்பது நுங்குடியே என்பதே பாடமெனக் கொள்க. இங்ஙனமே நற்றிணையில் 'கோடேந்தல்குல் தழையணிந்தும்மோடு' (368) என்பதும், 'கோடேந்தல்குல் தழையணிந்து நும்மோடு' என்றிருத்தல் வேண்டும்.

உனேயுனு முணர்வை நல்கா
யொற்றியூ ருடைய கோவே

(அப்பர் VI, 46, 2),

என்பதில் 'உனே'யும்,

உன்னேடுடனே யொருகடலில் வாழ்வாரை

(நாச்சி. திருமொழி 7, 5),

என்பதில் 'உன்னேடு'ம்,

உன்னே யெப்போது மறந்திட் டுனக்கினி தாயிருக்கும்

(அப்பர் IV, 112, 4),

என்பதில் 'உனக்கு'ம்,

கருவாய்க் கிடந்துன் கழலே நினேயுங் கருத்துடையேன்
உருவாய்த் தெரிந்துன் றன் நாமம் பயின்றேன்
உனதருளால் (அப்பர் IV, 94—6)
வந்துன தடியேன் மனம் புகுந்தாய்

(பெரிய திருமொழி III, 5—1),

உத்தமனுனது நாமமல்ல தொன் றுரைத்தல்தேற்ருன்

(சீவக. 1048)

என்பனவற்றில் 'உனது'ம்,

உன்னுடைய விக்கிரம மொன்ருெழிய யாமெல்லாம்

(பெரியாழ் V, 4, 6),

என்பதில் 'உன்னுடைய'வும் வருதல் காணலாம்.

மேற்காட்டியவற்றுள் உருபுகள் பலவும் 'உன் என்பதனேச் சார்ந்து வந்தமை நோக்கத்தக்கது. இங் ஙனம் பெருவழக்காக வரும் இச் சொல்லினே வீர சோழியம்தான் முதன் முதற் கூறுகின்றது. நன்னூல் இதனேக் கூருதே விடுத்தொழிந்தது. இதற்குரிய காரணம் யாதென்று நோக்குதற்குரியது. இலக்கண ஆசிரியர்கள் வழக்கும் செய்யுளும் என்னும் இரண்டினே யும் ஆராய்ந்து நூலியற்றுதல் கடமை. தொல்காப்பி

யர் இம்முறையில் தமது பேரிலக்கணத்தை இயற்றி ஞர் என அந்நூற்பாயிரம் தெரிவிக்கின்றது. செய் யுள் வழக்கை ஆராய்தல்தானும் எளிதில் இயலுவ தன்று. தம் காலம் வரை தமது மொழியில் இயன் றுள்ள நூல்கள் அனைத்தையும் கற்றறிதல் எத்துணை அரியகாரியம் என்பது சொல்லித் தெரியவேண்டா. நூல்கள் கிடைப்பதற்கு இக்காலத்தில் வாய்த்திருக்கும் வசதிகள் முற்காலத்தில் இல்லை. நூற்றுக்கணக்கில், வேண்டுமாஞல் ஆயிரக் கணக்கில், பிரதிகளை வெளி யிடுதற்கு வேண்டும் அச்சு யந்திரம் முற்காலத்தில் கிடையாது. பிரதிகளைப் பல இடங்களிலும் பரவச் செய்வதற்கு வேண்டும் போக்குவரவு வசதிகளும் இல்லை. இவை போன்றன இல்லாத காலத்து நூல் வழக்கை முற்ற அறிதல் என்பது இயலாத காரியமாம். இதுவே இயலாததாயின், உலக வழக்கை வேண்டிய அளவு அறிதல் தானும் கூடாததொன்ருகவே இருக் கும். என்ருலும் ஓராசிரியர் இவ்விரண்டின் இன்றிய மையாமையும் உணர்ந்து இவற்றை அறிய ஒருவாறு முற்படுவாராயின், அதுவே நமக்கு வியப்பை விளைக்க வல்லது. தொல்காப்பியர் இங்ஙனம் செய்தவர். நன் ஞூலார் முதலியோரெல்லாம் முன்ஞேர் நூலின் வழியே சென்றனரே அன்றிப் புதுவதாகத் தம் காலத் துத் தமிழை வேண்டுமளவு ஆராய்ந்தாரென்று கூறு தற்கு இயலவில்லை.

உலகவழக்கை, முந்து நூலோர்கள் நன்கு ஆராய வில்லை யென்பது ஒருபுறமிருக்க, ஆராயவேண்டும் அவசியமில்லை என்ற கருத்தும் கொண்டிருந்தார்கள். ‘உலகமென்பது உயர்ந்தோர் மாட்டே’, என்ற ஒரு நிய தியை மேற்கொண்டு விட்டார்கள். தம் கருத்தின்படி

உயர்ந்த நூலாசிரியர்களது வழக்குத்தான் இவர்களால் கொள்ளப்பட்டது. பக்திநூல்களோ இதற்கு முற்றும் மாறுன கொள்கையுடையன. தமிழ்சமுதாயத்தில் பல்வேறு திறத்தினரும் எளிதில் உணர்ந்து ஈடுபடும்படி இந்நூல்கள் அமைந்தன; இன்னிசையோடு பாடுதற்கு உரியன. எனவே, சாதாரண மக்களது சொல்வழக்காற்றைப் பெரிதும் பின்பற்றியன. ஆதலால் கல்வியாளர்கள் வழங்காத வழக்குக்கள் இவற்றிற் பெரும்பான்மையாய்க் காணப்படும். இவற்றுள் ஒன்று உன், உன்னை என்ற வரிசை. எனவே இலக்கணநூலோர் இவற்றைப் புறக்கணித்து வந்தனர். உயர்ந்த இலக்கிய ஆசிரியர்களும் இவற்றைக் கையாளாது விடுத்தனர். இவ்வழக்குக்களுக்கு கால அடைவில் தகுதி யேற்பட்டதன் பின்னரே, உயர்ந்த இலக்கிய ஆசிரியர்கள் இவற்றை ஆளத் தொடங்கினர். ஆகவே, சீவக சிந்தாமணி போன்ற ஓர் உயர்தர இலக்கியத்தில் இவை காணப்படுமாயின், அவ்விலக்கியங்கள் தேவாரம் முதலியவற்றிற்கு மிகப் பிற்பட்டன என்று எளிதில் கூறிவிடலாம். இவ்வகைச் சொல்லாராய்ச்சி யின்றியே சீவக சிந்தாமணி காலத்தாற் பிற்பட்டதென வேறு சரித்திரக் காரணங்களால் துணியப்பட்டிருப்பது இச்சொல்லாராய்ச்சியையும் முடிபையும் வலியுறுத்துகின்றது. கீழ்க்கணக்கு நூலாகிய திணைமாலை நூற்றைம்பதில்,

முலையாலும் பூணாலும் உன்கண்தாஞ் சேர்ந்த
இலையாலும் இட்ட குறியை—உலையாது
நீர்சிதைக்கும் வாய்ப்புதல்வன் நீற்கும் உனைமுலைப் பால்
தார்சிதைக்கும் வேண்டா தழூஉ (152)

என்ற செய்யுளில் உன், உனை என்பவை வந்துள்ளன. ஒருகால் இச் செய்யுளில் ஏதேனும் ஐயப்பாடிருப் பின், திணைமொழி யைம்பதில் பின்வரும் செய்யுளைக் காண்க :

செந்தா மரைமலரும் செய்வயல் நல்லூர
நொந்தால்மற் றுன்னைச் செயப்படுவ தென்னுண்டாம்
தந்தாயும் நீயே தரவந்த நன்னலம்
கொண்டாயும் நீயாயக் கால். [36]

இங்கே, உன்னை என்ற சொல்லை ஆசிரியர் வழங்கியிருக்கிறார் என்பதில் சிறிதும் ஐயமில்லை. கீழ்க் கணக்கைச் சார்ந்தனவாகப் போற்றப்படுதலாலே இவை உயர்ந்த இலக்கியங்களாகும். மேற்கூறிய நெறியே நோக்கின் இவற்றின் காலம் அப்பரது காலத்திற்கு ஒரு நூற்றாண் டளவாவது பிற்பட்டிருக் கலாம். இங்ஙனம் கீழ்க்கணக்கு நூல்களை எடுத் தாண்டுள்ள சிலப்பதிகாரத்தில் 'உன் பெருந்தானத் துறுதி யொழியாது' (XV, 34) என வருகின்றது. இங் ஙனம் வருதல் இக்காவியம் இன்னும் பிற்பட்டதாதலை உணர்த்துகிறது.

காலப்பெயராய் வருவது பொழுது என்னும் சொல். முன்னிலைப் பெயராயுள்ளது உன் முதலியன. இனி வினையெச்சமாய் நின்று இடைச் சொல்லை நிகர்த்து வரும் 'ஆனால்' என்பதனைக் கவனிப்போம். இவ்வடிவில் இதற்குச் சொல்லமைதி கூறுதல் ஏலாது. இது முழுவடிவம் அன்று என்பது எளிதில் உணரலாம். ஆயினான் என்பது, ஆனான் எனக் குறைந்து நின்றது.

அருமறையோ டாறங்கம் ஆயினானை

(அப்பர் VI, 1, 6)

நல்வினையும் தீவினையும் ஆனான்றன்னை

(அப்பர் VI, 11, 2)

என இரண்டு வடிவங்களும் வந்துள்ளன. ஆயினார் என்பது ஆனார் எனக் குறைந்து நின்றது.

ஆயர் மத்தெறி தயிரி னாயினார் (சீவக 421)

முற்றா மதிச்சடையர் மூவ ரானார்

(அப்பர் VI, 10, 7)

என இரண்டு வடிவங்களும் வந்துள்ளன. இச்சொல் வடிவங்களின் வாயிலாக நோக்கினால், ஆனால் என் பதன் முழு வடிவம், ஆயினால் என்பதாதல் தெளி வாகும்.

ஒன்றானும் தீச்சொல் பொருட்பயன் உண்டாயின்
நன்றாகா தாகி விடும்.

என்றவிடத்து ஆயினும் என்பது ஆனும் எனக் குறைந்து நின்றது என்றனர் நச்சினார்க்கினியர் (தொல்-சொல், 230 உரை). இந்நெறியால் நோக் கினும் ஆயினால் என்பது ஆனால் எனக் குறைந்து நின்றமை வெளிப்படை.

ஆயினான் என்றதன் அமைதிக்கும் ஆயினால் என் றதன் அமைதிக்கும் ஒரு வேறுபாடு உண்டு. முதலது, 'ஆ' என்ற வினையடியும், 'இன்' என்ற இறந்தகால இடைநிலையும், 'ஆன்' என்ற படர்க்கை ஆண்பா லொருமை விகுதியும் சேர்ந்துள்ளது. இதன் தன் மையை மயிலைநாதர், 'போயினான் சொல்லினான் என வரும் சொற்கள் இறந்தகாலந் தரும் இன் இடைநிலை பெறாது, போனான் சொன்னான் என வருவனவும் (நன். 256)' எனக் கூறுவது கொண்டு உணரலாம். இரண்டாவது 'ஆ' என்ற வினையடியும் இன் என்ற

எச்சவிகுதியும் 'ஆல்' என்ற எச்ச விகுதியும் கூடி யமைந்தது. இங்கு இருவேறு எச்சவிகுதிகள் உள் ளமை கூர்ந்து நோக்கத்தக்கது. 'இன்' என்ற எச்ச விகுதி ஒன்றுனே அமைந்து ஆயின் என்பது போன்று வரும் வழக்கு மிகப் பழைமையானது. தொல்காப்பியரும் தாம் கூறும் ஒன்பது வகை வினை யெஞ்சுகிளவிகளுள், 'செயின்' என்றதனைக் கொண்ட னர் (தொல், சொல் 220). பண்டைக்காலந் தொட்டு இன்று வரையும் இவ்வாய்பாட்டு வினையெச்சங்கள் வழக்கில் உள்ளன.

பாஅல் புளிப்பினும் பகலிருளினும்

என்ற புறநானூற்று அடியில் (62) இவ்வெச்சவீறு உம்மை பெற்று வந்தது.

வாலறிவன், நற்ருள் தொழாஅ ரெனின் (குறள். 2)

என்று வள்ளுவரும் வழங்கினர்.

திருமால் குன்றத்துச் செல்குவி ராயின் (IV, 91)

என்பது சிலப்பதிகாரம். இவ்வழக்குப் பெருவரவிற் ருதலின் மேற்கோள் காட்டும் அவசியம் இல்லை.

'ஆல்' என்னும் எச்சவீறு மட்டும் வந்துள்ள இடங்களும் பலவாம். இது யாண்டும் 'செய்து' என் னும் இறந்த கால வினையெச்சத்தின் மேல் வருவ தாகும். உதாரணமாக,

இறுதியில் இன்பம் எனக்கீங் குரைத்தால்
(சிலப் XI, 122)

என இளங்கோவடிகளும்,

உமக்காட் செய்து வாழலுற்ருல் (XI, 1, 7)

என அப்பர் சுவாமிகளும்,

அற்ருல் அளவறிந் துண்க (குறள், 943)

என த் திருவள்ளுவரும்,

சென்ருற் குடையாம் இருந்தா ற்சிங் காசனமாம்
நின்ருல் மாவடியாம் நீள்கடலுள்—என் றும்
புணையாம் மணிவிளக்காம் பூம்பட்டாம் புல்கும்
அணையாம் திருமாற்கு அரவு (முதல் திருவந்தாதி, 53)

எனப் பொய்கை ஆழ்வாரும்,

என் செய்தால் என்படோம் யாம்
(இயற் ' பெரிய திருவந். 6)

என நம்மாழ்வாரும் வழங்கியுள்ளார்கள். இவ்வாய் பாட்டுச் சொற்கள் தொல்காப்பியத்திலும் சங்க நூல்களிலும் காணப்படாமையால் பிற்பட்டுத் தோன்றிய வழக்கெனவே கொள்ளற் பாலன. இப்பிற்பட்ட வழக்குத் தோன்றி நிலைத்த பின்னரே, செயின் வாய் பாட்டு எச்சத்தின்மேல் இதனைச் சேர்த்தல் நிகழத் தக்கது. இவ்வாறு சேர்ந்து வருவதும் நாயன்மார்கள் காலத்திலும் பின்பும் நல்வழக்கா யிருந்ததென நினைக்க இடமுண்டு.

ஆடினுலும் அரனுக்கன் பில்லையேல் (அப்பர் V, 99, 9)
பழகினுல் வரும் பண்டுள சுற்றமும் (அப்பர் V, 77, 9)

என அப்பரும்,

ஞானத்தால் நன்குணர்ந்து நாரணன்தன் நாமங்கள்
தானத்தால் மற்றவன்பேர் சாற்றினுல்
(இரண்டாந் திருவந். 2)
காணக் கழிகாதல் கைமிக்குக் காட்டினுல் (ஷை-56)

எனப் பூதத்தாழ்வாரும் இவ்வழக்கை அமைத்தருளி யிருக்கிருர்கள். ஈண்டெல்லாம் குற்றுகரவீற்று வினையடி இகரமூர்ந்து இறந்தகால எச்சமாகி, பின் 'இன்'

'ஆல்' என்பன சேர்ந்து வந்துள்ளன. இவ்வெச்சங்களிலன்றி, நக்கு, உண்டு, வந்து, சென்று என்பன போன்று உகரம் கடதறவூர்ந்து, இயல்பான எச்சங்கள் ஒழிந்த பிற எச்சங்களிலும் மேலை விகுதிகள் இணைந்து வருகின்றன.

தமக்கு நல்லது தம்முயிர் போயினால் (அப்பர் V, 43, 4)

என்றதில் வரும் 'போயினால்' இதற்குத்தக்கதோர் உதாரணமாம். இச்சொல் 'போனால்' எனவருதல் பிரசித்தம். இதனோடு முற்றும் ஒத்துள்ளது 'ஆயினால்' என்பது. இரண்டும் நெடிலீற்று முதனிலை முன்னர் *யகரம் வந்து இறந்தகாலம் பற்றியன; இரண்டும் முறையே 'போயின்', 'ஆயின்' என நின்று காரணம் முதலிய பொருளில் வருவன; இரண்டும் ஆல்விகுதி பெற்றும் வழங்குவன; இரண்டும் இக்காலத்துப் பெருவழக்காயுள்ளன.

இவ்விரண்டு சொற்களிலும் வரும் 'இன்' என்பதனை இறந்தகால இடைநிலை யெனக்கொண்டால் வரும் இழுக்கு யாதெனச் சிலர் வினவலாம். முதலாவது, இடைநிலையோடு நிற்பின் எச்சப்பொருள் தருமாறில்லை. இரண்டாவது, எச்சமுணர்த்தும் உறுப்பு யாதுமில்லாமலொழியும். மூன்றாவது, இறந்தகாலத்தையுணர்த்திய பின்னரே காரண முதலிய பொருள்களில் வரும் விகுதி சேர்தற்பாலன. 'அற்றால்' முதலியனவாக முன்பு காட்டியனவற்றைக் காண்க. மலையாள மொழியில், 'போயால்' 'ஆயால்' என வருவனவும் ஈண்டு நோக்கற்பாலன.

---

* இவ் யகரம் பற்றிச் சேனாவரையரும் நச்சினார்க்கினியரும் வேறுபட்ட கருத்துடையராய்ச் சில குறிப்புக்கள் எழுதியுள்ளனர் (தொல். சொல். சேனா 228: நச் 230 உரை,)

மேற்கூறியவற்ருல் 'போனுல்', 'ஆனுல்' என்பன சொல் வரலாற்றில் மிகப்பிற்பட்ட வழக்கென்பதும், இலக்கிய வழக்கும் இப் பிற்பாட்டினை நன்கு தெளிவுறுத்துகின்றதென்பதும் அறியலாகும். 'ஆயின்,' 'ஆயினுல்' என்பன அதன் மூதாதைகள் என்னலாம். இப்பிற்பட்ட வழக்கினை,

தமக்கவர் தாம் சார்வரிய ரானுல் (பெரிய திருவந். 9)

என நம்மாழ்வாரும் (சுமார் 9-ம் நூற்ருண்டு),

ஆகி யவரும் அதுவானுல் தாய்த்தாய்க் கொண்டு
ஏகு மளித்திவ் வுலகு (15)

எத்துணையும் ஆற்றப் பலவானுல் (37)

என நாலடியாசிரியரும் (சுமார் 7-ம் நூற்ருண்டு) எடுத்தாண்டுள்ளார்கள். இவ் ஆட்சியும் மிக அருகியே காணப்படுகின்றது. இங்ஙனமிருப்ப, வள்ளுவர்

இல்லதென் இல்லவள் மாண்பானுல் உள்ளதென்
இல்லவள் மாணுக் கடை. (53)

எனத் தம் பொய்யாமொழியிற் கூறுகின்ருர். இங்கு வரும் 'ஆனுல்' என்னுஞ் சொல் இத் தெய்வப் புலவரது காலம் நாலடியாரின் காலத்தை ஒட்டியதாகலாம் என்றுகொள்ள இடந்தருகின்றது; இக்காலத்திற்கு மிக முற்பட்டதாகா தென்பது உறுதி. ஆகவே, 6-ம் நூற்ருண்டின் இறுதிப் பகுதியில் வள்ளுவர் வாழ்ந்தனரெனக் கொள்வோமாயின், அது பெரும்பாலும் உண்மையாயிருக்கலாமெனத் தோன்றுகிறது. கலித்தொகையிலும், 'ஆயர் எமரானுல்' (கலித். 108), 'சான்றவர்க்கெல்லாம் கடனுனுல்' (கலித். 139) என வந்துள்ளன. இங்ஙனம் வருதலால் இத்தொகை நூலின் காலமும் பிற்பட்டதாதல் தெளிவாம்.

6. தோடு

தோடு என்ற சொல்லுக்குத் தற்காலத் தமிழில் பெண்கள் காதில் அணியும் ஆபரண வகையே பொருளாக உள்ளது. திருநெல்வேலிப் பிரதேசத்தில் மாங்கொட்டை முதலியவற்றின் மேற்புறத்துள்ள ஓடு (Shell) என்ற பொருளும் வழங்குகிறது. திவாகர நிகண்டில்,

தோடே தொகுதியும் பனையிதழ் போல்பவும்
பூவின் இதழும் புகலுங் கிளவி,

எனக் காணப்படுகிறது. எனவே தொகுதி, பனையிதழ், இவ்விதழைப் போன்ற இதழ்கள், பூவின் இதழ் என்ற நான்கு பொருள்கள் முற்காலத்து வழங்கினவாக இந் நிகண்டு கூறுதல் அறியலாம்.

வேறு சில பொருள்களும் அகராதியிற் காணப்படுகின்றன. காதணி வகை என்ற பொருள் எக்காலந் தொட்டு வழங்கிவந்ததென இலக்கிய வாயிலாக அறிதல் பயனுடைத்தாகும்.

17-ம் நூற்றுண்டின் தொடக்கத்திலிருந்த குமரகுருபரர்,

அழகிய சொக்கற்கு மால்செயத் தோட்டிகல்
அமர்செய் கயற்கட் குமாரியைக் காக்கவே,

என மீனுட்சியம்மை பிள்ளைத் தமிழில் பாடினர். இங்கே காதணியோடு பொருகின்ற கண்களையுடைய குமாரி என்பது பொருள்.

12-ம் நூற்ருண்டில் கம்ப ராமாயணத்தில்,

தோடுண்ட சுருளுந் தூங்குங் குழைகளும் சுருளிற்
ரேன்றும்
ஏடுண்ட பசும்பொற் பூவும் திலதமும் இலவச் செவ்வாய்
மூடுண்ட முறுவல் முத்து முள்ளுடை முளரிச் செங்கட்
காடுண்டு புகுந்த தென்ன முனிந்தது கறைவெண் டிங்கள்
(களியாட்டு 4)

என வருகின்றது. இங்கே சிலேடை நயந்தோன்ற, பெண்களுடைய முகங்கள் செந்தாமரைக் காட்டிற்கு ஒப்பிடப்படுகின்றன. காதணியாகிய சுருள்கள் குறிக்கப் படுகின்றன.

10-ம் நூற்ருண்டில் சீவக சிந்தாமணியிலே,

நெய்விலைப் பசும்பொற் ருேடு நிழல்மணிக் குழையும்நீஇ
மைவிரி குழலினுளை மங்கலக் கடிப்புச் சேர்த்தி

என்று கோவிந்தையாரது மணக்கோலச் சிறப்பு வருணிக்கப்படுகின்றது. தோடு குழை என்ற இரு வகைக் காதணிகளும் இங்கே கூறப்படுகின்றன.

அக்காலத்தவராகிய பட்டினத்துப் பிள்ளையாரும் இவ் இருவகைக் காதணிகளையும்,

ஒருபால் தோடும் ஒருபால் குழையும்
இருபாற் பட்டமேனி எந்தை

(கோயில் நான்மணி)

எனச் சிவபெருமானது திருக்கோலத்திற் கண்டனர்.

9-ம் நூற்ருண்டினராகிய சுந்தரரும்,

...தாழ் மகரக் குழையும் தோடும் அணிந்த திருக்காதனே,

என்றனர். இவர் காலத்தை அடுத்து வந்த மாணிக்கவாசகரும்,

தோலுந் துகிலுங் குழையுஞ் சுருள் தோடும்
பால்வெள்ளை நீரும் பசுஞ்சாந்தும் பைங்கிளியும்
சூலமுந் தொக்க வளையு முடைத் தொன்மைக்
கோலமே நோக்கிக் குளிர்ந்தூதாய் கோத்தும்பீ,

எனப் பாடினர். இந்நூற்ருண்டிற்குச் சற்று முன்பு தோன்றிய ஆண்டாளும்,

சூடகமே தோள்வளையே தோடே செவிப்பூவே
பாடகமே யென்றனைய பல்கலனும் யாமணிவோம்,

என்று திருப்பாவையில் இசைத்தனர். சேரமான் பெருமாள் நாயனுரும்,

சூளிகையும் பொற்ருேடும் மின்விலக,

என்று தமது ஆதியுலாவிற் கூறினர்.

7-ம் நூற்ருண்டின் தொடக்கத்திலிருந்த நாவுக்கரசரும்,

கொலைவரி வேங்கை யதளும் குலவோடிலங்கு பொற்ருேடும்
விலைபெறு சங்கக் குழையும் விலையில் கபாலக் கலனும்,

என அருளிச் செய்தனர்.

இவ்வாறே ஞானசம்பந்தரும்,

தோடுடைய செவியன் விடையேறியோர் தூவெண்மதிசூடி,

எனத் தம் திருப்பதிகத்தைத் தொடங்கினர். இக்காலத்திற்கு முற்பட்டனவென்று அறுதியிடக்கூடிய நூல்கள் ஒன்றிலேனும் தோடு என்பது காதோலை அல்லது காதணி என்ற பொருளிற் காணப்படுமாறில்லை. எனவே, இச்சொல்லிற்கு இப்பொருள் 7-ம் நூற்ருண்டின் தொடக்கத்திலிருந்து ஏற்பட்டிருக்கலாமென்று ஊகித்தல் தகும்.

தோடு என்ற சொல்லிற்குப் பனம்பூ, பனையோலை என்பன பழைய பொருளென்பது,

தோடே மடலே ஓலை என்ரு
ஏடே இதழே பாளை யென்ரு
ஈர்க்கே குலையே நேர்ந்தன பிறவும்
புல்லொடு வருமெனச் சொல்லினர் புலவர்,

என்ற தொல்காப்பிய மரபியற் சூத்திரத்தாலும் (88),

மடலிவர் போந்தை மதர்வைவெண் தோட்டினும்...
இயன்ற பந்தரும்,

(பெருங்-*I*, 38, 70-2)

என்ற பெருங்கதை அடிகளாலும் அறியலாம்.

முற்காலத்தில் காதிற்கு அணியாகப் பனம் பூவையும் பனையோலைச் சுருளையும் அணிந்துவந்தனர். இதனுலேயே இக்காதணிக்குத் தோடு என்று பெயர் வழங்கலாயிற்று. பனந்தோட்டினைப் பெண்கள் அணிந்து வந்தனரென்பது,

இனமடர் பெண்ணை யீர்ந்தோடு திருத்திச்
செல்க நங்கை மெல்ல நடந்தெ தன

என்று வரும் பெருங்கதையால் (II, 16, 2 - 3) விளங்கும்.

இங்கு வரும் 'பெண்ணை' என்ற சொல் 'பனை' என்ற பொருளுடையதாம். தற்காலத்தும் நாகரிகம் எட்டாத சிற்றூர்களிற் பெண்கள் இங்ஙனம் பனையோலைச் சுருளையணிதல் காணலாம். கால அடைவில் ஓலைக்கு மாருகச் சங்கிஞல் இக்காதணி அமைக்கலாயினர். இதனையும் தோடு என்று வழங்கினர்.

"விரிவெண்டோட்டு வெண்ணகைத் துவர்வாய்"

(சிலப் 27, 183) என்ற இடத்து, 'வெண்டோடு-சங்கிறைற் செய்த காதணியாம்' என்று பொருளெழுதினர் அரும் பதவுரைகாரர். மணிமேகலையிலும்,

ஒள்ளரி நெடுங்கண் வெள்ளிவெண் தோட்டு,

என்று வருகிறது. மகாமகோபாத்யாய டாக்டர் சாமிநாதையரவர்கள், 'வெள்ளி வெண்தோடு' என்பதற்குச் சங்கிறைற் செய்த காதணி என்று அரும்பதவுரையைப் பின்பற்றிப் பொருளெழுதினர். யானைத் தந்தத்தினாலும் இக்காதணியை அமைத்து வந்தனர். சிந்தாமணியில் (2440),

நாகம் மருப்பி னியன்ற தோடும் நலங்கொள் சுறவுக்
குழையும்,

என வருவதனால் இது தெற்றென விளங்கும்.

பொன்னினாலும் இக்காதணியை இயற்றி இதற்கும் தோடு என்ற பெயரையே சார்த்தி வழங்கினர்.

வெள்ளி வெண்டோடு பொற்றோ டாக

என்ற மணிமேகலையும் (5, 121),

அணித் தோட்டுத் திருமுகத் தாயிழை,

என்ற சிலப்பதிகாரமும் (8, 111) இவ்வழக்கினைத் தெரிவிக்கின்றன.

பன்மணி முத்தின் பவளம் பதித்தன்ன
என்மணி வண்ணன் இலங்குபொற் றோட்டின்மேல்,

என்றார் பெரியாழ்வாரும்.

நம் காலத்தில் 'பொற்றோடு' அணியும் வழக்கமும் பெரும்பாலும் போய்விட்டதென்று சொல்லலாம். கம்மல் என்னும் காதணி வகையையே இப்போது

'தோடு' என வழங்குகிறோம். சிவப்புக்கல் (இரத்தினம்) வைத்ததோடும் வைரத்தோடும் தான் பெருவழக்கிலுள்ளன. எதிர் காலத்தில் வைரத்தோடு மட்டுமே 'தோடு' என்று சிறந்து சொல்லுதற்குரியதாய் விளங்குமெனத் தோன்றுகிறது.

இங்ஙனமாக மென்மேலும் அரிய பொருள்களாற் செய்யப்பெற்றுக் காதிலிடும் துளைக்குத் தக்கபடி வடிவில் வரவரச் சுருங்கிச் சிறப்புற்று வந்த 'தோடு', குழையினின்றும் முற்றும் வேருனது. மேற்காட்டிய சிந்தாமணிச் செய்யுளில் (2440) தோடும் குழையும் தனித் தனி கூறப்பட்டிருத்தல் காணலாம். தோடு அணியும் வழக்கம் ஏற்படுவதற்கு வெகு காலத்திற்கு முன்பே குழை அணியப்பட்டு வந்ததாதல் வேண்டும். ஏனெனில், சங்க இலக்கியங்களிலே தோடு காணப் பெறவில்லை; குழை என்னும் காதணியே கூறப்பட்டுள்ளது. மதுரைக் காஞ்சியிலே (709),

'ஒண்குழை புணரிய வண்டாழ் காதின்',

என்பது இதற்குத் தக்க எடுத்துக் காட்டு ஆகும். தோடு வழக்கில் வந்த பின்னர், அதனை இடது காதில் அணிந்து வந்தனர் என்பதும் தமிழ் நூல்களாற் புலனுகின்றது.

வாணுதற் பட்ட மின்ன வார்குழை திருவில் வீசப்
பூண்முலைப் பிறழப் பொற்றோ டிடவயி னுடங்க
வொல்கி,

என்று சிந்தாமணி (1257) தெரிவிக்கின்றது குழை ஒரு பக்கத்தும், தோடு ஒரு பக்கத்தும் பூண்டனர் என்பது,

குண்டலம் ஒருபுடை குலாவி வில்லிட
விண்டலர்ந் தொருபுடை தோடு மின்செய
(சிந்தா. *1009*)

என்ற செய்யுள் உணர்த்துகின்றது. குண்டலம் என்பது குழைக்கு ஒரு பெயராகும். 'குழையே மஞ்சிகை காதணி குண்டலம்' என்று திவாகரம் கூறும். தோடும் குழையும் ஒன்றேயாமெனக் கொண்டு மயங்கி ஞரும் ஒரு சிலர் உளர். தக்கயாகப் பரணியில் (714) 'சங்கமெங்கள் குழை' என்ற தாழிசைக்கு உரையெழு தும் போது. 'குழை-காதிலிடும் சங்கத் தோடு' என உரை காரர் எழுதியுள்ளமையால் இது புலனுகும்.

இத்தோடு என்னுங் காதணியை ஆடவர்களும் அணிந்து வந்தார்கள். இதனை,

காதணிந்த பொற்ருேடும் குண்டலமும் நகநகா
வீததைந்த வரைமார்பர் விஞ்சையர்போற் கிடந்தாரே,

என்ற சிந்தாமணிச் செய்யுள் (2241) நன்கு புலப் படுத்தும்.

தேவார காலத்திற்கு முற்பட்ட நூல்களில் காதோலை என்ற பொருளில் 'தோடு' என்ற சொல் வழங்கியதில்லையென்று மேலே கண்டோம். இவ் விஷயம் ஆழ்ந்து சிந்தித்தற்குரியது. பனையோலைச் சுருளைக் காதணியாக அணிந்த வழக்கமே தேவார காலத்து ஒரு சில நூற்ருண்டுகளுக்கு முன்புதான் தமிழ் நாட்டில் ஏற்பட்டதென நாம் ஊகிக்கலாம். சங்க காலத்தில் இவ்வழக்கம் காணப்படுமாறில்லை; இது சங்க இலக்கியங்களை நோக்கியறியலாம். எனவே சங்க காலத்திற்கும் தேவார காலத்திற்கும் இடைப் பட்ட காலத்தில், சுமார் 4 அல்லது 5-ம் நூற்ருண்டள

வில் காதில் தோடணியும் வழக்கம் ஏற்பட்டிருக்கலாம். இத்தோடு பொன்னினுற் செய்யப்பட்டுப் பெண்டிர் காதுகளில் அணியாக விளங்கியது கி. பி. 6-ம் நூற்ருண்டளவில் என்று கருதுதலும் தகும். எனவே, பொற்ருேடணியும் வழக்கத்தைக் குறிப்பிடும் நூல்களும் 6-ம் நூற்ருண்டிற்கு முற்பட்டிருத்தல் கூடாது. இந் நூற்ருண்டிற்குப் பிற்பட்டதேயாதல் வேண்டும். ஐம்பெருங் காவியங்களுள் ஒன்ருகிய மணிமேகலை பொற்ருேட்டினைக் குறிக்கின்றது. ஆதலால் இக் காவியமும் இதனோடு சம காலத்ததான சிலப்பதிகாரமும் 6-ம் நூற்ருண்டிற்குப் பிற்பட்டனவாதல் தெளியப்படும்.

தோடு என்னுங் காதணி வடமொழியில் 'தாடங்கம்' என வழங்கப்பெறும். இவ்வடசொல்லிற்குப் பனையோலையால் குறிக்கப்பெற்ற அணியென்பது பொருள். தால, தாட, தாளி, தாடி என்பன எல்லாம் ஒரே சொல்லின் வேற்று வடிவங்களே. 'தாலபத்திரம்' எனவும் இக்காதணியை வடமொழியில் வழங்கியதுமுண்டு. 'தாட' என்பதற்கும் 'தோடு' என்பதற்கும் யாதேனும் தொடர்பு உளதா? காதோலையணியும் வழக்கம் முதன் முதலில் தென்னுடாகிய தமிழ் நாட்டில் எழுந்ததா? அல்லது வடநாட்டில் முதன் முதலாக உண்டாயிற்ரு? இவை ஆராய்ந்து முடிவு காணுதற்குரியன.

7. விருந்து*

இன்று தீபாவளி. ஒவ்வோர் வீட்டிலுள்ளவர்களும் மிகவும் குதூகலமா யிருப்பார்கள். வீட்டு மாப்பிள்ளைகள் எல்லாரையும் வரவழைத்துப் பண்டிகை கொண்டாடுவது வழக்கம். வீடுதோறும் பலகாரங்களின் நறுமணம் வீசி, சிற்றுண்டிகளின்மீது நம்மைப் பேரவாக் கொள்ளும்படி செய்துவிடும். விசேஷமான விருந்துணவுகளும் தயாராயிருக்கும். எட்டு அவுன்ஸ் திட்ட அரிசிப்படி வாங்கியுண்ணும் தற்காலத்துப் பஞ்சத்தில் இந்த விசேஷமும் விருந்தும் நடக்குமா? என்று சிலர் கேட்கலாம். எல்லாருக்கும் இந்த அதிர்ஷ்டம் இருக்கமாட்டாது. ஆனால், சிலருக்கு அதிக சலுகையுண்டு. அவர்கள் வீட்டில் இவ்வாறு நடக்கும். மற்றவர்கள் வீடுகளிலும்கூட சாதாரண நாட்களைவிட இன்று சிறிதாவது விசேஷம் இருக்கத்தான் செய்யும். ஏழைகளோ என்றால் அவர்களைப்பற்றி நினைப்பதற்கு இன்று சாவகாசம் இருக்குமா ?

விருந்து என்றால் தற்காலத்தில் உறவினர், நண்பர்களுக்கு நாம் அளிக்கும் விசேஷ உணவுக்கும் பெயராக அமைந்துவிட்டது. பூர்வ சரித்திரத்திலும் இச்சொல்லுக்கு இப்பொருளே இருந்தது.

மாலை நனி விருந்து அயர்மார்
தேர்வரும் என்னும் உரை வாராதே. (குறுந். 155)

என்பதனால் இது விளங்கும். விருந்து உண்ணுவதற்

---

*லோகோபகாரி தீபாவளி மலர் (1947).

குச் சிறிதும் வசதியில்லாத நம்மவர்கள், அச்சொல்லின் பண்டைப் பொருள்களையும் வரலாற்றையும் நினைத்தாவது ஆவலைத் தீர்த்துக்கொள்ளலாம் அல்லவா? நமது நாட்டுப் பழமொழி என்ன சொல்லுகிறது ? 'பசித்தவன் பழங்கணக்குப் பார்த்ததுபோல்' அல்லவா ?

பழங்கணக்கில் என்ன சொல்லியிருக்கிறது? தொல்காப்பியர் ஏழு இடங்களில் இச்சொல்லைப்பற்றிக் கூறுகிறார். ஓரிடத்தில் விருந்து என்றது உண்மையில் உயர்திணையாக இருந்தாலும் அஃறிணையைப் போலச் சொல்லுக (சொல். 57) என்கிறார். 'விருந்து வந்தது என்று சொன்னாலும் அதன் பொருள் 'விருந்தினர் வந்தனர்' என்பதாகும். எனவே, விருந்து என்ற சொல்லுக்கு விருந்தாளி என்று பொருள் கொள்ளவேண்டும். வேறோரிடத்தில் 'விருந்து புறந்தருதலும்' (கற்பியல். 11) என்றனர். ஈண்டு விருந்தினர் என்பதே பொருள். இப்பொருளிலேயே புறநானூற்றில் வருகின்றது. விருந்து கண்டு ஒளிக்கும் திருந்தா வாழ்க்கை (புறம். 266) என்பதற்கு 'விருந்தினரைக் கண்டு வைத்தும் அவர்க்கு விருந்தாற்ற மாட்டாமல் ஒளிக்கும் நன்மையில்லாத இல்வாழ்க்கை' எனப் பழைய உரைகாரர் பொருள் கூறுகின்றார். இங்கெல்லாம் விருந்து என்பதற்குப் புதுமை என்ற பொருட்குறிப்புத் தோன்றவில்லை. பொதுப்பட வரும் விருந்தாளிகளை உபசரித்தலே கருதப்பட்டது. தொல்காப்பியர்,

விருந்தே தானே
புதுவது புனைந்த யாப்பின் மேற்றே,

எனச் செய்யுளியலில் (231) கூறியது இச்சொல்லின் பொருள் வரலாற்றைத் தெளிவுறுத்துவது போலுள்ளது. விருந்து என்ற சொல் புதுவதாகப் புனையப் பட்டது என்று பொருள்படும் எனக் குறிப்பிக்கிருர் ஆசிரியர். இப்பொருளினின்றும் 'புதுமை' என்ற பொருளைத் திவாகரர் கொண்டனர்.

புத்தேள் யாணர் புனைபுணர் விருந்து
வைத்த வம்பு கடி நவம் புதுமை, (XI. *173*)

என்பது திவாகரச் சூத்திரம். இப்பொருள் புறநானூற்றின் காலத்திற்குப் பிற்பட்டதெனத் தோன்றுகிறது. தொல்காப்பியர் தந்த குறிப்பினை உட்கொண்டு இப்பொருள் பிறந்ததென நாம் கருதலாம். 14-ம் நூற்ருண்டினரான பரிமேலழகரும், 'விருந்து என்பது புதுமை; அஃது ஈண்டு ஆகுபெயராய்ப் புதியதாய் வந்தார்மேல் நின்றது,' (குறள். 43, உரை) என்று எழுதினர். இவர் திவாகரத்தைப் பின்பற்றி இப் பொருளைக் கொண்டனர். புதியராய் வந்தோரைக் குறித்த திவாகரச் சூத்திரம், 'அதிதியர் வம்பலர் புதியோராமே' என்றே உள்ளது. இங்கே விருந்து என்ற சொல் காணப் பெருமை நோக்கத்தக்கது.

இப் புதுமை என்னும் பொருள் விருந்துண்டி ஆக்குவதிலும், விருந்தினரை உபசரிப்பதிலும் உளதாகும் புதிய மனவெழுச்சியை அடியாகக்கொண்டு பிறந்ததாகல் வேண்டும். இம் மனவெழுச்சிக்குக் காரணமான கணவனும் விருந்தினனுகக் கருதப்படுகிருன். 'விருந்துவரக் கரைந்த காக்கையது பலியே' என்ற குறுந்தொகைச் செய்யுள் (210) இதற்குச் சான்ருகும். இது, புதுமை' என்ற பொருள் முதலா

கத் தோன்றியது அன்று என்பதையும் ஒருவாறு விளக்குகின்றது.

மேற்கூறியவற்ருல் முதலாவது தோன்றிய பொருள் விருந்துண்டி என்பதும், அதனை யடுத்துத் தோன்றியது 'விருந்தினன்' என்பதும், மூன்ருவதாகப் பிறந்தது 'புதுமை' என்பதும் புலனுகும். இம்மூன்ரும் பொருள் முதலில் அருகியே காணப்பட்டது. விருந்தே காமம் (குறுந். 204); விருந்திற் பாணி (மலைபடு. 539; சிலப். 10, 130); விருந்திறை (மலைபடு. 319); விருந்திற் பாவை (மணிமேகலை, 18, 66) எனவரும் உருவக வகையினுல் இப்பொருள் நிலைத்து விட்டது. பின்பு திவாகரம் முதலிய நிகண்டுகளிலும் புகுந்து கற்ருேரது மனத்தைக் கவர்ந்தது. ஆண்டுதோறும் நிகழும் விழா என்ற பொருளும் பிற்காலத்து ஏற்பட்டது. 'விருந்தாட்டயரும் ஓர் விஞ்ஞை வீரன்' (சிலப். 6, 4) என்பது உதாரணம். இவற்றுக்கெல்லாம் குதூகலவுணர்ச்சி யுளதாதல் வெளிப்படை. இவ்வுணர்ச்சியில்லாத இடத்தும் இச்சொல் பிற்காலத்து வழங்கப்பட்டிருக்கிறது. உதாரணமாக, 'விருந்திற்றே எம்' (சிலப். 2, 5); விருந்தின் மன்னர் (சிலப். 4, 12; பெருங்கதை. IV, 4, 106) என்பவற்றைக் காட்டலாம்.

ஆனுல், இதனேடு நிற்கவில்லை. களங்கமற்ற இனிய இல்வாழ்க்கையோடு தமிழ் மக்கள் மனம் அமைதியுறவில்லை. வடநாட்டில் ஆரிய சமுதாயத்தில் வழங்கிய நால்வகை ஆச்சிரம நியதிகள் தமிழ் நாட்டிற் புகுந்தன. இதற்குச் சான்ருக,

இல்வாழ்வான் என்பான் இயல்புடைய மூவர்க்கும்
நல்லாற்றின் நின்ற துணை.

என்ற வள்ளுவர் வாய்மொழியைக் கூறலாம். சிலர் இரண்டு ஆச்சிரமங்களோடு திருப்தி அடைந்தனர். இல்லறம், துறவறம் என்ற பாகுபாடு இதனை உணர்த்தும். இந்நிலைகளுள் இல்வாழ்க்கையுட் புகுந்த கற்புடையாட்டிக்குரிய சிறந்த கடமைகளுள் ஒன்றாக விருந்தினரை உபசரித்தல் முதலில் கூறப் பட்டது. இதனை,

கற்பும் காமமும் நற்பால் ஒழுக்கமும்
மெல்லியற் பொறையும் நிறையும் வல்லிதின்
விருந்துபுறந் தருதலும் சுற்றம் ஓம்பலும்
பிறவும் அன்ன கிழவோள் மாண்புகள்,

என்ற கற்பியற் சூத்திரத்தால் (11) தொல்காப்பியர் உணர்த்துகிறார்.

வேறொருவகை விருந்து மிகப் பழங்காலத்துத் தானே புண்ணிய வேள்விச் செயல்களுள் ஒன்றாகக் கருதப்பட்டுள்ளது. பதிற்றுப் பத்தில் (21),

வருநர் வரையார் வார வேண்டி
விருந்துகண் மாறாது உணீஇய பாசவர்
ஊனத்து அழித்த வால்நிணக் கொழுங்குறை
குய்யிடு தோறும் ஆனாது ஆர்ப்பக்
கடலொலி கொண்டு செழுநகர் நடுவண்
அடுமை எழுந்த அடுநெய் ஆவுதி,

என்று வரும் அடிகளும், அடுநெய் யாவுதி என்றது அடுசில் நெய்யாகிய ஆவுதி யென்றவாறு; அடு நெய்யை ஆவுதி யென்றது, விருந்து புறந்தருதலையும் ஒரு வேள்வி யாக்கி, 'ஆள்வினை வேள்வி' என்று ஒரு துறையாக நூலுட் கூறலான் என்பது', என்ற உரை

யும் இங்கே நோக்குதற்கு உரியன இங்ஙனம் கூறிய நூல் புறப்பொருள் வெண்பாமாலை யாகும்.

நின்ற புகழொடு நீடுவாழ்க இவ்வுலகில்
ஒன்ற உயிர்களிப்ப ஓம்பலால்—வென்றமருள்
வாள்வினை நீக்கி வருக விருந்தென்னும்
ஆள்வினை வேள்வி யவன். (215)

இங்கே இறுதியடிக்கு 'முயற்சியாற் செய்யும் புண்ணியத்தையுடைய வேந்தன்' எனப் பொருள் கூறினர் உரைகாரர். இவ் உரைகாரர் ஆவுதி என்ற சொல்லை நோக்கி விருந்தை வேள்வி என உபசரித்துச் செய்யுள் கூறியதன்று என்பதனை நமக்கு விளங்க விவரிக்கிறார்.

பதிற்றுப் பத்துப் போன்று பொதுப்பட விருந்தோம்புதலை ஒரு வேள்வியாகவே சிலர் கொண்டுள்ளார்கள். வள்ளுவர்,

இனைத்துணைத்து என்ப தொன்று இல்லை விருந்தின்
துணைத்துணை வேள்விப் பயன் (87

என்றும்,

பரிந் தோம்பிப் பற்றற்றேம் என்பர் விருந்தோம்பி
வேள்வி தலைப்படா தார் (88)

என்றும் விருந்தோம்பலை ஒரு வேள்வியாகவே கூறுதல் அறியத்தக்கது.

இந்நிலையில் சமயாசாரமாக இல்லறத்தார்க்கு நியமஞ் செய்யப்பட்ட வேள்விகளுள் ஒன்றாக இது இடம் பெற்றது. வள்ளுவர்,

தென்புலத்தார் தெய்வம் விருந்தொக்கல்தான் என்றாங்கு
ஐம்புலத்தாறு ஓம்பல் தலை (43)

என வேள்விகளை ஐந்து வகையாகக் கொண்டு, அவற்றுள் ஒன்ருக விருந்தோம்புதலைக் கொண்டுள்ளமை காண்க. இங்ஙனம் வேள்வியாகக்கொண்ட அளவிலே, அதனுல் உபசரித்தற்குரியாரது தன்மை பெரிதும் வேறுபட்டுவிடுகிறது. சாதாரணமாக வரும் விருந்தினரைக் குறித்ததன்று இவ்வேள்வி என்பது எளிதிற் புலனும். சமயநெறியிலே நின்று மேம்பட்டவர்களே இவ் விருந்தினர் என்பதைச் சிலப்பதிகாரம் தெளிவிக்கின்றது:

அறவோர்க்கு அளித்தலும் அந்தணர் ஓம்பலும்
துறவோர்க்கு எதிர்தலும் தொல்லோர் சிறப்பின்
விருந்தெதிர் கோடலும் இழந்த என்னை,

(16,7 1 - 13)

என்ற வரிகளில் இளங்கோவடிகளால் அறவோர்கள், துறவோர்கள் என்ற பகுதியாரோடொப்ப விருந்தினர்கள் கொள்ளப்பட்டுள்ளார்கள். ‘தொல்லோர் சிறப்பின்’ எனவும், ‘எதிர்கோடல்’ எனவும் கூறுவதனை நோக்குமிடத்து, அவ்விரு திறத்தாரினும் சிறந்தார்கள் விருந்தினர்கள் எனக் கொள்ளலும் தகுதியாம். இவ்வகை விருந்தினர் யாவர்? சீவக சிந்தாமணி (2824-7) இவர் இன்னவர் என்பதை உணர்த்துகின்றது:

ஐவகைப் பொறியும் வாட்டி,
ஆமையின் அடங்கி, ஐந்தின்
மெய்வகை தெரியுஞ் சிந்தை
விளக்குநின் றெரிய விட்டுப்
பொய்கொலை களவு காமம்
அவாவிருள் புகாது போற்றிச்
செய்தவம் நுனித்த சீலக்
கனைகதிர்த் திங்கள் ஒப்பார்.

வாய்ச்சி வாயுறுத்தி மாந்தர்
மயிர்தொறும் செத்தினும்
பூச்சிறு சாந்தம் ஏந்திப்
புகழ்ந்தடி பணிந்த போதும்
தூக்கிஇவ் விரண்டும் நோக்கித்
தொல்வினை என்று தேறி
நாச்செறு பராவு கொள்ளார்
நமர்பிறர் என்றும் உள்ளார்.

பாற்கதிர்த் திங்கட் சொட்பிற்
பருமித்த களிறு போல
நூற்கதி கொண்டு கண்ணால்
நுகத்தள வெல்லை நோக்கி
மேற்கதிக் கேணி யாய
விழுத்தவர் மனையில் வந்தால்
காற்கொசி கொம்பு போலக்
கைதொழுது இறைஞ்சி மாதோ.

தொடிக்கையால் தொழுது வாழ்த்தி
தூமணி நிலத்துள் ஏற்றிப்
பொடிப்புனை துகிலின் நீக்கிப்
புகந்தடி கழீஇய பின்றை
அடுத்த சாந்து அகிலி னவி
ஆய்மலர் அருச்சித்து ஆனர்
கொடுப்பர் நாலமிர்தம் மூன்றிற்
குணம்புரிந் தடங்கி னர்க்கே.

பஞ்சேந்திரியங்களையும் அடக்கி, தவத்திலே கூர்ந்து நின்று சாந்த மூர்த்தியாய் மேற்கதிக்கு ஏணியாய் அமைந்த பெரியோர்களாகிய உத்தமர்களே இங்குக் கருதிய விருந்தினர். இவர்களுக்கு ஒன்பது புண்ணியச் செயல்களால் உணவளிக்க வேண்டும் என்று

ஜைன நூல்கள் கூறும். அப்புண்ணியங்கள் இவை என்பது,

எதிர்கொளல், இடம் நனி காட்டல், கால்கழீஇ
அதிர்பட அருச்சனை, அடியின் வீழ்தரல்
மதுரநன் மொழியொடு, மன, மெய், தூயராய்
உதிர்கநம் வினையென உண்டி ஏந்தினர்

என்ற செய்யுளால் விளங்கும். இவ்வாறு இன்னோரை வழிபட முற்காலத்தே அரசரது அரண்மனைகளில் தனியாக ஓர் இருப்பிடம் இருந்தது. இதன் பெயர் 'விருந்துக் கோயில்' என்பதாகும், எனப் பெருங்கதை (IV, 7, 174) தெரிவிக்கின்றது.

இப்பெரியோர்களை நாள்தோறும் விருந்தாக ஏற்று வழிபாடு புரிபவனுடைய இல்லம் வறுமையினால் வருந்தாது என்பர் வள்ளுவர்.

வருவிருந்து வைகலும் ஓம்புவான் வாழ்க்கை
பருவந்து பாழ்படுதல் இன்று. (83)

என்பது குறள் (83). அன்றியும், தன்பால் வந்த இவ்வகை விருந்தினரைப் பேணி, பின் வரக்கூடும் விருந்தினரை எதிர்பார்த்திருந்து, இவரோடு உண்ண இருப்பவன் மறுபிறப்பில் தேவனாய், வானிலுள்ளவர்களுக்கு நல்ல விருந்தாய் அமைவான் என்றும் வள்ளுவர் கூறுகின்றனர்:

செல்விருந்து ஓம்பி வருவிருந்து பார்த்திருப்பான்
நல்விருந்து வானத் தவர்க்கு, *(86)*

என்பது அவர் திருவாக்கு.

மேலே பஞ்சமகா யக்ஞங்களைப் பற்றிக் குறிப்பிட்டேன். தென்புலத்தாரைப் பற்றியது பிதுர்யக்ஞம்

என்றும், தெய்வத்தைப் பற்றியது தேவயக்ஞம் என்றும், விருந்தினரைப் பற்றியது மனுஷ்ய யக்ஞம் என்றும் அமைந்திருத்தல் எளிதில் உணரத்தக்கதே. எஞ்சி நிற்கும் யக்ஞங்கள், பூதயக்ஞமும் பிரமயக்ஞமும் ஆகும். பூதயக்ஞம் என்பது உயிரினங்களுக்கு உணவு கொடுத்தலாகும். பிரமயக்ஞம் என்பது வேதம் முதலியவற்றைத் தானே ஓதுதல் என முற்காலத்திலும், ஓதுவித்தல் எனப் பிற்காலத்தும் வழங்கி வந்ததாம். ஆகவே, வள்ளுவர் குறித்துள்ள ஒக்கல் என்பதற்கும், தான் என்பதற்கும் நேராகவுரிய யக்ஞங்கள் வடமொழி வைதீக நூல்களில் காணப்பெறவில்லை, ஒரு கிருஹ்ய சூத்திரத்தில், ஒருவன் தன் சுற்றத்தாரும் விருந்தினரும் உண்ணுதற்கு முன்பு உண்ணக்கூடாது என்று விதித்திருக்கிறது. ஒருகால் பூதயக்ஞம் என்பதன்கீழ் ஒக்கல் அல்லது சுற்றத்தாரை ஓம்புதல் அடங்குதலும் கூடும். தான் என்பதனை ஒரு யக்ஞமாகவும் கூறுதற்கு இல்லை. ஜைன நூல்களுள், தான் என்பதனையும் அடக்கி ஐவகை வேள்விகள் கூறப்பட்டிருக்கலாம் என்று தோன்றுகிறது.

மனுஷ்ய யக்ஞத்தில் அந்தணர்களும், யதிகளும் சிறப்பாகக் கூறப்படுகின்றனர். இதுவும் ஜைன சமயக் கொள்கையும் ஒருவாறு ஒத்துள்ளன. இவர்களை வடமொழியில் அதிதி என்றும், இவர்களுக்குச் செய்யும் வழிபாட்டினை ஆதித்தியம் என்றும் கூறுகின்றனர். வைதிக சாஸ்திரங்களிலும் மனுஷ்ய யக்ஞத்தை மிக விரிவாகவே கொண்டுள்ளார்கள்.

ஆனால், இவ் ஒழுக்கங்களெல்லாம் அனுஷ்டானத்திலிருந்து வழுவி வெகுகாலமாய்விட்டன. இப்பொழுது

பொதுப்பட உயிர்களுக்கு உண்டியளிக்க வேண்டும் என்ற உயர்ந்த கடமை ஒன்றுதான் எல்லாராலும் ஒப்புக்கொள்ளக்கூடியதாக இருக்கிறது. பெயர் வேண்டுமாயின், இதனைப் பூதயக்ஞம் என்று கூறிக் கொள்ளலாம். ‘உண்டி கொடுத்தோர் உயிர் கொடுத் தோரே’ எனப் புறநானூறு கூறுவது இங்கு அறியத் தக்கது. இக்கருத்து, ‘அன்னம் பிராண: என்று வேதங் கூறுதலால் உயிர்களுக்கு உண்டி கொடுத்தல் வேண்டும்’ எனப் பௌதாயண தர்மசூத்திரத்திலும் காணப்படுகின்றது. இப்பழங்கொள்கையே தற்காலத் தில் வற்புறுத்தற்குரியது. ஆனால், தற்காலப் பஞ் சத்தில் இக்கொள்கையை நிறைவேற்ற முடியுமா?

8. கந்தருவர்

சில வருஷங்களுக்கு முன் தமிழ் மக்கள் செய்யுள் என்ற சொல்லைக் கேட்டவுடனேயே மிக்க வெறுப்புக் காட்டி வந்தனர். பெரும்பாலும் செய்யுள் நூல்களைக் கற்பவர் இல்லையென்றே சொல்லலாம். ஆதலால் செய்யுள் வளர்ச்சி குன்றியிருந்தது. இவ் வெறுப்பு நீங்கும்படி செய்தது ஸ்ரீ சுப்பிரமணிய பாரதி, ஸ்ரீ தேசிக விநாயகம் பிள்ளை முதலியோருடைய அரிய பாட்டுக்களே யாகும். இப் பாட்டுக்களில் நவீனக் கருத்துக்களும் நோக்கங்களும் உள்ளக் கிளர்ச்சிகளும் நிரம்பியுள்ளமை இவற்றை நம் மக்கள் போற்றி வருவதற்குப் பெருங் காரணமாயிருந்தது. பாட்டுக்களைக் காட்டினும் வசன நூல்களே இக்காலத்தில் அதிகமாக விரும்பிக் கற்கப் பட்டு வருகின்றன.

பண்டைத் தமிழகத்தின் நிலைமை முற்றும் வேருக இருந்தது. வசனம் என்பதே இக்காலத்துப் பெரும்பாலும் இல்லை. செய்யுள் நூல்களே மிகுதியும் பரவியிருந்தன. நூல்களுக்குரிய விஷயங்கள் காதல், வீரம், ஈகை என்ற மூன்று பெரும்பகுதியில் அடங்கும். இப்பகுதிகளைக் குறித்து எழுந்த செய்யுட்களே பண்டைக் காலத்துத் தொகை நூல்களில் காணப்படுவன வாம். செய்யுள் இயற்றும்போது கவிஞர்கள் சில மரபுகளைக் கையாண்டனர். இம் மரபுகளின் இயல்புகளை விளக்குதற்கே தொல்காப்பியர் தமது பொருளதிகாரத்தை அமைத்தனர். அகத்திணையியல், களவியல், கற்பியல், பொருளியல், மெய்ப்பாட்டியல்,

செய்யுளியல் முதலியன காதற்செய்யுள் பற்றிய மரபு களை உணர்த்துகின்றன. காதற்செய்யுள் நயம்பெற வேண்டுமாயின் அந்நிகழ்ச்சியில் பங்கு கொள்ளுந் தலைவனும் தலைவியும் சுதந்திரர்களாக இருத்தல் வேண்டும். இச் சுதந்திரம் இல்லையெனில் காதல் நிகழ்ச்சிக்குப் பெரும்பாலும் இடமேயில்லை என்று சொல்லலாம். யாதொரு கட்டுப்பாடும் நியமமும் இல்லாதபடி ஒருவரை யொருவர் காதலித்த செய்தி யைக் கூறுமிடத்துத்தான் கவிஞன் காதலின் பெரு நலத்தை மனக்கண்ணால் நன்குணர்ந்து சித்திரிக்க இயலும். ஆகவே, தொல்காப்பியர் முதலிய இலக்கண ஆசிரியர்கள் சுதந்திரத்தோடு கூடிய காதல் நிகழ்ச்சி யைக் 'களவு' எனத் தனிப்படப் பகுத்துக் கூறினார்கள். இக் காதல் நிகழ்ச்சிக்குப் பின் மணம் புரிந்து வாழும் வாழ்க்கை நிலையைக் 'கற்பு' எனப் பகுத்தனர். கற் பொழுக்கம் நிகழுகின்ற இடத்திலும் தலைவன் சுதந்திர னாகவும் தலைவி சுதந்திரமற்றவளாகவும் கொள்ளப்படு கின்றனர். இது நமது நாட்டின் வழக்கத்தோடு பொருந்த அமைந்தது. சுதந்திரத்தோடு நிகழும் காதல் ஒழுக்கம் தெய்வத்தன்மை யுடையதாகக் கவி ஞர்கள் கருதினார்கள். தெய்வப் பிறப்பினருள் ஒரு வகையாராகிய கந்தருவர்கள் இவ்வகைக் காதல் ஒழுக் கத்தினராக வடமொழி நூல் கூறுதலினாலே, இதனைக் கந்தருவ ஒழுக்கம் என்று தமிழ் மூதறிஞர்கள் பெயரிட் டனர். இதனைத் தொல்காப்பியனாரும் இறையனாரும்.

மறையோர் தே எத்து மன்றல் எட்டனுள்
துறையமை நல்யாழ்த் துணைமையோர் இயல்பே

(யாழ்த்துணைமையோர் கந்தருவர்) எனவும்,

அன்பின் ஐந்திணைக் களவெனப்படுவது
அந்தணர் அருமறை மன்றல் எட்டனுள்
கந்தர்வ வழக்கம் என்மனார் புலவர்

எனவும் முறையே கூறினர். கம்பரும்,

காந்தர்ப்பம் என்பதுண்டால்
காதலிற் கலந்த சிந்தை
மாந்தர்க்கும் மடந்தை மார்க்கும்
மறைகளே வகுத்த கூட்டம்

எனப் பாடினர் (சூர்ப்பனகைப்-54) கந்தருவ மணத்தின் இயல்பை,

ஒன்றே வேறே என்றிரு பால்வயின்
ஒன்றி யுயர்ந்த பால தாணையின்
ஒத்த கிழவனும் கிழத்தியுங் காண்ப

என்ற சூத்திரம் விளக்குகிறது.

மேற்கூறியன கொண்டு பண்டைத் தமிழ் செய்யுட்களுக்கு உயிர் நிலேயாய் உள்ளது இக் கந்தருவ ஒழுக்கம் என்பது விளங்கும். ஆகவே, கந்தருவர்களுடைய வரலாற்றை வடநூல் கொண்டும் தமிழ்நூல் கொண்டும் முறைப்பட அறிதல் மிகவும் அவசியமாகும். கந்தருவ மணம் வட நூலுள்ளும் எண்வகை மணங்களில் ஒன்றுதல் காணலாம். கௌடில்யத்தில் (III, 2) எண்வகை மணங்களும் விவரிக்கப்பட்டிருக்கின்றன.

இச் சாயாந்ய ஸம்யோக:
கன்யா யாஸ்ச வாஸ்யச
காந்தர்வ ஸதுவிக்ஞேயோ
மைதுன்ய: காமஸம்பவ: (III, 32)

என்று இம் மணத்தை மனு விவரித்துள்ளார்.

ரிக்வேதத்தில் இருபது இடங்களில் கந்தருவ என்ற சொல் வழங்கப்பட்டுள்ளது. இவற்றுள் மூன்று இடங்களில் மாத்திரமே பன்மைப் பிரயோகம் உள்ளது. ஏனைய இடங்களிலெல்லாம் இச்சொல் ஒருமையிலேயே வருகின்றது. அதர்வ வேதத்தில் முப்பத்திரண்டு இடங்களில் இச்சொல் வழங்கப்பட்டுள்ளது; இவற்றுள் பதினாறு இடங்கள் பன்மை.

பாரசீகரது அவெஸ்தாவில் சில இடங்களில் 'கந்தரவ' என்று ஒரு பூதத்தின் பெயர் வந்துள்ளது. இவ்விடங்களிலும் ஒருமையாகவே உள்ளது. இவற்றையெல்லாம் நோக்கினால் பூர்வத்தில் ஒருவனாகக் கொள்ளப்பட்ட நிலைமையிலிருந்து ஒரு கணம் அல்லது ஓர் இனமாக இக்கொள்கை வரவர விருத்தியடைந்துள்ளமை தெளியலாம். பிற்பட்டெழுந்த ஸம்ஹிதைகளிலே தேவர்கள், பிதிரர்கள், அசுரர்கள் என்பவர்களையடுத்து ஒரு தனி இனத்தவராகக் கந்தருவர்கள் குறிக்கப்பட்டுள்ளார்கள். இவ்வினத்தில் இருபத்தேழு பேர் அடங்கியுள்ளனர் என்று சில எஜுர்ப்பகுதிகள் தெரிவிக்கின்றன. 'ஆறாயிரத்து முந்நூற்று முப்பத்து மூன்று பேர்கள் உள்ளனர்' என்று அதர்வவேதம் தெரிவிக்கின்றது. அப்பகுதி வருமாறு: 'பிதுர்க்களும் தேவஜனங்களும் தனித்தனியாய் எல்லாத் தேவர்களும் பிரமசாரியை அனுசரித்துச் சூழ்கிறார்கள். ஆறாயிரத்து முந்நூற்று முப்பத்து மூன்று கந்தருவர்களும் தேவர்களும் அவனை அனுசரித்துச் சென்றுள்ளனர். அவன் எல்லாத் தேவர்களையும் தவத்தால் பூரணஞ் செய்கிறான் (XI, 5, 2).' கந்தருவர் என்பது இந்தியர்களும் ஐரேனியர்களும் ஒன்றாக வாழ்ந்த காலத்தில் தோன்றிய கருத்து ஆதலால், அதன்

உண்மையியல்பு அறியக்கூடாதபடி இருளில் புதைந்து கிடக்கிறது. அன்றியும், ரிக்வேதத்திலிருந்து கிடைக்கும் சான்று மிக அற்பமாக இருத்தலாலும் இக்கருத்தின் ஆதியியல்பு உறுதியாய் அறிந்துகொள்ள முடியவில்லை. இரண்டு முதல் ஏழாம் மண்டலம் இறுதியாகவுள்ள ரிக்வேதப் பகுதியில் இப்பெயர் ஓரிடத்தில்தான் காணப்படுகிறது. எட்டாம் மண்டலத்தில் இரண்டிடங்களில் வந்துள்ளது; ஆனால், இந்திரனுக்குப் பகையானவன் என்ற கருத்தில் வருகிறது. ஒருசிலவிடங்களில் இச்சொல் இனத்தைக் குறிக்கும் பொதுப் பெயராக அமைந்துள்ளது. ஏகதேசமாக விசுவாவசு (எல்லாப் பொருளும் உடைய) என்ற அடைமொழியோடு இது வழங்கியுள்ளது. உதாரணமாக, அதர்வ வேதத்தில் 'மேகமயமே! ஒளித்திரளே! நட்சத்திரியமே! விசுவாவசுவான கந்தருவனை நாடுந் தேவர்களே உங்களை நான் போற்றுகிறேன்' (II, 2, 4) என வந்துள்ளது. இவ் அடைமொழி ஓரிடத்தே தனித்து நின்று கந்தருவனைக் குறிக்கிறது. பிற்பட்டெழுந்த ஸம்ஹிதைகளிலும், பிராஹ்மணங்களிலும், இலக்கியங்களிலும் கந்தருவர்களில் ஒருவனுக்குரிய பெயராக இது வழங்கப்படுகிறது. தமிழ் நூல்களுள் கடைச்சங்க இலக்கியமாகிய புறநானூற்றுக் காப்புச் செய்யுளில்,

'பதினெண் கணனும் ஏத்தவும் படுமே'

என வந்துள்ளது. இதன் உரை பதினெண்கணங்கள் இவையென விளக்கி அவற்றுள் ஒன்றாகக் கந்தருவகணத்தையும் சேர்த்துக் கூறும். ஆனால் இக்கணத்தில் உட்பட்ட கந்தருவர்கள் எத்தனைபேர் என்பதை இவ்வுரை விளக்கவில்லை. திவாகரமும் இப்பதினெட்டுக்

கணங்களைப் பன்னிரண்டாவது தொகுதியில் விளக்கு கிறது. இவ்விளக்கத்துள் சாரணர், போக பூமியர் முதலிய கணங்கள் சில ஜைன சமயத்துக்குரியவை எனத் தோன்றுகிறது.

ரிக் வேதத்தின்படி வாயு மண்டலத்தின் உச்சியில் கந்தருவன் உள்ளான்; அவனே திசைகளை அளப்ப வன் (X, 139, 5). அளத்தற்கரிய வாயுமண்டலத்தில் அவன் காணப்படுகிறான் (VIII, 66, 5). அவன் தெய் வப் பிறப்பினன்; வானமண்டலத்தின்மேல் நேராக நிற்கிறான் (X, 123, 7); அவன் அப்ஸரஸ்களால் மகிழ்ந்து நோக்கப்படும் காதலனுயுள்ளான் (X,123,5). இனி அதர்வவேதத்தின்படி, அவன் வானுலகத்து உள்ளான் (II, 2, 1); வானின் ஒளி வகைகளோடு கந்தருவன் சேர்த்துக் கூறப்படுகிறான். சூரியனோடும், சூரியபக்ஷியோடும், சூரியன் குதிரையோடும், சூரிய னுக்கும் சமமான ஸோமரஸத்தோடும், பொன்னிறப் பறவையோடும், வருணனது தூதனோடும், அவன் இணைக்கப்படுகிறான். அன்றியும் இருபத்தேழு நட்சத் திரங்களோடும், முக்கியமாக ரோஹிணியோடும், கூட்டி யுரைக்கப்படுகிறான் (XIII, 1, 23), நற்பேறு பெற் றார் கந்தருவர்களோடு வசிக்கிறார்கள்; (IV, 34, 3).

இவன் சோமமூலிகையோடு இயைபுடையவன் என்பது ரிக்வேதம் 9-வது மண்டலத்தால் விளங்கும். சோமமுள்ள இடத்தை இவன் காவல் புரிந்து தேவ ஜாதியாரை ரக்ஷிக்கிறான் (ரிக் IX, 83, 4). இது பெருகி வளரும் வண்ணத்தை நோக்கி வானமண்டலத் தில் இவன் நின்றுகொண்டிருக்கிறான்; (IX, 85, 12). பர்ஜன்யன், சூர்யபுத்திரி என்னும் இவர்களோடு

கந்தருவர்களும் ஸோமத்தை வளர்த்து வருகிறார்கள்; (ரிக் IX, 113, 3). கந்தருவன் வாயின்வழியாகத் தேவர்கள் தங்கள் சோமபானத்தைப் பருகுகிறார்கள். (அதர்வ VII, 77, 3). கந்தருவர்கள் தேவர்களுக்காகச் சோமத்தை வைத்திருந்தார்கள். ஆனால் அதனைக் களவாட விட்டுவிட்டமையால் அவர்களுக்குத் தண்டமாக ஸோமபானம் விலக்கப்பட்டது. ஸோம மூலிகையோடு இவ்வகைத் தொடர்பு இருத்தலினால் பொதுவாக மூலிகைகளின் இயல்புகளை அறிந்தவர்கள் என்று வர்ணிக்கப்படுகிறார்கள் (IV, 4, 11). யாரும் தொடவிடாதபடி ஸோமத்தைக் கந்தருவன் காத்து வந்தமையால் இந்திரன் இவன்மீது பகைகொள்ள நேரிட்டது. சில தேவர்கள் இவனை வெல்லும்படியாக இந்திரனைப் பிரார்த்திக்கிறார்கள். 'பருந்து வடிவில் வந்த கந்தர்வ விசுவாவசுவின் கைக்ககப்படாது தவிர்ந்துகொள்' என ஸோமம் பிரார்த்திக்கப்படுகிறது. எனினும் கந்தர்வர்களிடையில் வாழ்ந்ததாகவும், கந்தருவ விசுவாவசுவினால் களவாடப்பட்டதாகவும் ஸோமம்குறிப்பிடப்படுகிறது. பெண்கள்மீதுகந்தருவர்களுக்கு இச்சை மிகுதியாக உண்டானபடியால், வாக்குத் தேவதையை அனுப்பி, அவள்மூலம் தேவர்கள் ஸோமத்தைப் பெற்றுக்கொண்டதாக ஐத்ரேயப் பிராம்மணம் முதலியன தெரிவிக்கின்றன. ஸோமத்தைக் களவாடிச் சென்ற க்ருஸர்நு (ரிக் IV, 27, 3) ஒரு கந்தருவன் என்று கருத இடமுண்டு.

ஒருசில விடங்களில் கந்தருவன் நீரில் வாழ்பவனாகக் குறிக்கப்படுகிறான். நீர்வாழ் கந்தருவனும் நீரர மகள் ஒருத்தியும் யம, யமி என்பவர்களின் பெற்றோர்களாக ரிக்வேதத்தில் (X, 10, 4) சொல்லப்பட்

டுள்ளார்கள். நீரிலே பெய்த ஸோமரஸம் நீர்வாழ் கந்தருவன் எனச் சொல்லப்பட்டுள்ளது (IX, 86, 36). அப்ஸரஸுகளோடு சேர்த்துக் கூறப்பெறும் கந்தருவன் நீரில் வாழ்பவன் (அதர்-II, 2, 3).

கந்தருவனும் நீரர மகளுங் கூடுங்கலவி திருமணத்திற்கு லக்ஷ்யமாகவுள்ளது. ஆதலால் கந்தருவன் திருமணச் சடங்குகளோடு தொடர்புடையவனுகக் கருதப்படுகிருன். மணமாகாத கன்னிப்பெண் கந்தருவனுக்கும், ஸோமனுக்கும், அக்னிக்கும் உரியவள் என்பது வடநூல் மரபு. கணவனது எதிராளியாகக் கந்தருவ விசுவாவசு கருதப்படுகிருன். பிற்காலத்து நூல்களிலே கந்தருவர்கள் பெண்களைக் காதல்செய்யும் ஒழுக்கம் பல இடங்களில் வந்துள்ளது. உதாரணமாக ஆதி காவியமாகிய ராமாயணத்தில் (I, 172, 19) இவர்கள் ஒழுக்கத்தைக் கருத்துட்கொண்டு ஐந்தாவது வகையாய் நிகழும் காதல் மணம் கந்தருவ மணம் என்று அழைக்கப்பட்டுள்ளது. அபிவிருத்திக்குரிய தெய்வங்களாக கந்தருவர்களும் அப்ஸரஸ்களும்போற்றப்படுகிருர்கள். மகப்பேறு வேண்டுவோர் இவர்களை வணங்குகிருர்கள்.

கந்தருவர்கள் தெய்வலோகத்து இசைவாணர்கள் என்ற கருத்துபாரதத்திலும் அதற்குப் பிற்பட்டெழுந்த நூல்களிலும் மட்டுமே காணப்படுகின்றது.

சித்திரசேனன் என்ற கந்தருவ அரசன் வீணை முதலிய கருவிகள் மூலமாயும், சாரீர மூலமாயும் அர்ஜுனனுக்கு அமராபதியில் சங்கீதம் கற்றுக்கொடுத்ததாக மகாபாரதம் கூறும். விசுவாவசுவும் நாரதரும் நகுஷனது அரண்மனையில் சங்கீதம் பயிற்றுவோராக

இருந்தனர் என்பதும் பாரதம் கூறும் செய்தியே. நாரதர் முதலில் கந்தருவர் எனக் கருதப்பட்டுப் பின்னர் ரிஷிகணத்துள் கொள்ளப்பட்டனர். கந்தருவம் என்ற சொல்லுக்கே சங்கீதம் என்பது பொருளாய் முடிந்தது. கந்தருவவேதம் என்பது ராமாயணத்தில் (III, 91, 15) இசை நூலுக்குப் பெயராக வந்துள்ளது. ரிக்வேதம் முதலியவற்றில் இவர்கள் இசைவல்லவர் என்ற குறிப்புப் போல்வன காணப்படவில்லை.

கந்தருவர்களுடைய தோற்றத்தைக் குறித்து ஒரு சில குறிப்புக்களே நூல்களில் காணப்படுகின்றன. ஓரிடத்து வாயுவைப் போன்ற தலைமுடியை உடையவர்கள் என்றும் (ரிக் III, 38, 6), ஒளிபொருந்திய ஆயுதங்களையுடையவன் கந்தருவன் என்றும் (ரிக் X, 123, 7) ரிக்வேதம் கூறும். அதர்வவேதத்தில் சடைபற்றிய தலைமுடி யுடையவர்கள் என்றும், பாதி விலங்கு வடிவமுள்ளவர்கள் என்றும், மக்களுக்குத் தீங்கை விளைவிப்பவர்கள் என்றும் கூறப்படுகிறார்கள். அழகுள்ள வடிவுள்ளவர்கள் என்று சதபதபிராமணம் கூறும். நறுமணமுள்ள ஆடையை அணிந்தவர்கள் என்று ரிக்வேதமும் (X, 123, 7), பூமியின் நறுமணங்கொண்ட சரீரமுடையவர்கள் என்று அதர்வவேதமும் (XII, 1, 23) கூறுகின்றன. இதனால் நறுமணம் என்று பொருள்படும் கந்த என்ற சொல்லின் அடியாக இவர்கள் பெயர் பிறந்திருக்கலாம் என்று ஊகித்தல் கூடும்.

இதுவரையும் வடநூல்களில் காணப்படும் விஷயங்களை நோக்கினோம். தமிழ் நூல்களில் காணப்படுவன ஒரு சில உள்ளன. தமிழாசிரியர்களாலும் 'கந்

தருவவிவாகம்' கூறப்பட்டுள்ளமை மேலே கூறினேம். கந்தருவர்கள் பதினென் கணத்தைச் சார்ந்தவர்கள் என்பதும் புறநானூற்றால் அறிந்தோம். இவர்கள் இசையில் வல்லவர்கள் என்பது ஆசிரியர் தொல்காப்பியரால்[1] குறிக்கப்பட்டுள்ளது. 'துறையமை நல்யாழ்த்துணைமையோர்' (களவியல், 1) என்று அவர் கூறியது இதற்குச் சான்று. கந்தருவ வேதம் என்று வடநூலார் குறிப்பது போலவே தொல்காப்பியரும் இசைநூலை 'மறை' என்று குறிப்பர். 'நரம்பின் மறைய என்மனார் புலவர்' என்று அவர் கூறியது இங்கே தக்க சான்றாவது. இக் குறிப்புக்கள் தமிழிலக்கிய வரலாற்றை உணர்வதற்கு பயன்படவல்லன.

---

1. தொல்காப்பியர் கந்தருவர்களை இசைவாணராகக் குறிப்பிடுதலினாலும் கந்தருவவேதத்தை 'நரம்பின் மறை' (நூன்மரபு, 33) என்று வேதத்திற்குரிய சொல்லாற் கூறுதலினாலும் அவரது காலம் வியாச பாரதமும் வால்மீகி ராமாயணமும் தோன்றிய காலத்திற்குப் பிற்பட்டதாகலாம் என்று ஊகிக்க இடமுண்டு. பாரதம் கி.மு. 400-க்கும் கி.பி. 400-க்கும் இடைப்பட்ட காலத்தில் வளர்ந்து முற்றியிருக்க வேண்டுமெனவும் வடநூலாராய்ச்சியாளர் கூறுகின்றனர். (Winternitz: History of Indian Literature Vol. I. P. 465). இவ்விரண்டு காலத்திற்கும் நடுப்பகுதியாகிய கி. பி. முதல் நூற்றாண்டில் பாரதம் பெரும்பான்மையும் முற்றியிருக்கலாம். ராமாயணம் வளர்ந்து முற்றிய காலம் கி. பி. 2-ம் நூற்றாண்டாகக் கொள்ளலாம் என்பர் (Ibid. P. 516) அங்ஙனமாயின் தொல்காப்பியர் காலம் கி. பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டிற்கு முற்பட்டதன்று என ஒருவாறு துணியலாம்.

9. பஞ்சம்

பஞ்சம் என்ற சொல் இப்போது பெருவழக்காக வுள்ளது. இப்பொருளில் வேருெரு சொல் இக்காலத் துத் தமிழில் காட்டுதல் ஏலாது. வற்கடம், சிறுவிலைக் காலம், வறட் காலம், வறங்கூர்தல் என்பன முற் காலத்து வழங்கின. அவை இப்போது வழக்கொழிந் தன. 'அருவிலைக் காலம்' என்ற ஒரு தொடரும், 'கருப்பு' என்ற ஒரு சொல்லும் இப்போது அருகி வழங்குகின்றன. பெருவழக்காகவுள்ள 'பஞ்சம்' சங்க இலக்கியங்களிற் பிற்பட்டனவற்றிற்கூடக் காணப்பட வில்லை. அப்பர் தேவாரத்தில்,

கன்னெடுங் காலம் வெதும்பிக் கருங்கடல் நீர்சுருங்கிப்
பன்னெடுங் காலம் மழைதான் மறுக்கினும் பஞ்சமுண்
[டென்
றென்னெடுஞ் சூளறும் அஞ்சல் நெஞ்சே இமையாத
[முக்கண்
பொன்னெடுங் குன்றமொன் றுண்டு கண்டீர் இப்
[புகலிடத்தே

(*IV*, **113, 10**)

என ஓரிடத்தில் வருகின்றது. இதனுல் 7-ம் நூற்றுண் டின் தொடக்கத்தில் இச்சொல் உலக வழக்கினின்று நூல்களில் அருகி ஏறலாயிற்று என்று கொள்ளலாம். இச்சொல் மலையாளத்திலும் காணப்படுகிறது. ஆனுல், தமிழிலிருந்தே அது கொள்ளப்பட்டிருக்க வேண்டும். பிற திராவிட மொழிகளுள் கன்னடத்தில் 'பஞ்ஜெ'

என்ற பதம் உள்ளது; இதன் பொருள் 'மலடி' என்பது. இக்கன்னடச் சொல்லோடு தமிழ்ச் சொல் தொடர்புடையது என்று கருத இடமுண்டு. பூமியை நிலமகள் என்னும் வழக்கு மிக்க தொன்மை வாய்ந்தது. 'நிலமகள் அழுத காஞ்சியும்' என்பது புறப்பாட்டு (365). திருவள்ளுவரும்,

இலமென் றசைஇ யிருப்பாரைக் காணின்
நிலமென்னும் நல்லாள் நகும் (1040)

என்றனர். பூமி வறங்கூர்ந்ததை, 'நிலமகள் மலடு பட்டாள்' என்று வழங்கியது மிகப் பொருத்தமாயுள்ளது. இங்ஙனம் மலடுபட்ட தன்மையைப் பஞ்சம் என நமது முன்னோர்கள் வழங்கினர். 'பஞ்ஜெதநெ' என்ற கன்னடச் சொல், வறுமை என்று பொருள்படும். மக்களுள் பெண்பாலார்க்குரிய சொல் இருபாலார்க்கும், இயைபுள்ள வறுமைப் பொருள் பெற்று, பின் இடம் வறங்கூர்ந்த தன்மையை உணர்த்துவதாயிற்று. இது தமிழ் மக்களது மனோபாவனையின் உயர்வை நன்கு காட்டுகின்றது. கன்னடச் சொல்லை 'வந்த்யா' என்ற வடசொல்லோடு தொடர்பு படுப்பர் கிட்டல் ஆசிரியர் (Rev. F. Kittel). 'ஸந்த்யா' என்ற வடசொல் 'ஸஞ்ஜெ' எனக் கன்னடத்திலும், விந்த்யா என்ற வடசொல் 'விஞ்சை' எனத் தமிழிலும் வருதல் போல 'வந்த்யா' என்பது கன்னடத்தில் 'பஞ்ஜெ' என வந்துள்ளது.

10. சாதுகை மாந்தர்

கம்பநாடரது இராமாயணத்திலே அயோத்தியா காண்டத்திற் கைகேசி சூழ்வினைப்படலத்தில் 66-வது செய்யுளிற் பயின்றுவரும் 'சாதுகை மாந்தர்' என்ற தொடரின் பொருளைக்குறித்து, ஒன்றோடொன்று இயை பில்லாத மூன்று அபிப்பிராயங்கள் செந்தமிழ்ப் பத்திரி கையில் வெளியிடப்பட்டுள்ளன. அவை வருமாறு:—

(1) 'சாதுகை' யென்பது 'சாதகை' என்றிருத்தல் வேண்டும். பொருள்: 'சாவக்கடவ'; (அஃதா வது), 'மூப்பான் முதிர்ந்து தளர்வெய்தி எழுந்து விழுந்து புரண்டு உருண்டு வருந் தும்' மாந்தர் (ஸ்ரீமான் T. N. அப்பனையங்கா ரவர்கள்.)

(2) 'சாதகை' யென்பதுதான் பாடமாதல் வேண் டும்; அது 'ஸாகேதம்' என்றதன் மரூஉ. பொருள்: அயோத்தியா நகரத்தின் பெயர். அந்நகரிலுள்ள மாந்தர் குறிக்கப்படுகின்றார் கள் (ஸ்ரீமான் இராமையங்காரவர்கள்.)

(3) 'சாதுகை' யென்பது 'ஸாதுக:' என்றதன் திரிபு. ககரம் ஸ்வார்த்திகப் பிரத்யமாக வந் தது. பொருள்: 'சற்குணம்', 'சாந்தம்' (ஸ்ரீமான் K. G. சேஷையரவர்கள்).

இம்மூன்று பொருள்களுள் எது அங்கீகாரம் பெறு தற்குரியதென நிச்சயிக்க முயலுவோம்.

முதலாவதாக, ஸ்ரீமான் அப்பனையங்காரவர்கள் கூறும் பொருளை யெடுத்துக்கொள்வோம். இப்

பொருள் சிறப்பின்மையோ டொழியாது கவியின்பத் தினையும் அறவே கெடுத்துவிடுகின்றது. இவ்வாறுதல் இராமைய்யங்காரவர்களால் நன்கு காட்டப்பட்டிருக் கின்றது. அன்றியும், அச்சுப் புஸ்தகத்திலும், ஏட்டுப் பிரதிகளிலும் உளதாய பாடத்தினின்று இப்பொருள் பெறப்படுவதன்றும். 'சாதுகை' யென்ற பாடத்தினைச் 'சாதகை' யென்று ஆதாரமில்லாது திருத்தியமைத்துப் பொருள் காணுதல் சிறிதும் ஏற்புடையதாகாது. தாம் கைக்கொண்ட பாடம் ஏட்டுப் பிரதிகளில் உளதாகக் காட்டப்படவில்லை. முற்படக் கருதிக்கொண்ட பொரு ளுக்கேற்பத் திருந்திய பாடமொன்று கற்பித்துக் கொள்ளப்பட்டமை வெளிப்படை. 'கடைசியாய், 'சாதுகை மாந்தர்' என்ற தொடர் கைகேசி சூழ்வினைப் படலத்தில் மாத்திரமேயன்றி யுத்தகாண்டத்தில் மீட் சிப்படலத்தின்கண்ணும் காணப்படுகின்றது. ஐயங்கா ரவர்களது பொருள் இவ்விரண்டாவது பிரயோகத்திற் குச் சிறிதும் பொருந்துமாறில்லை. இது பின்னர்த் தெளியப்படும்.

இரண்டாவதாக, ஸ்ரீமான் ரெ. இராமையங்காரவர் கள் எழுதி வெளியிட்ட பொருளை நோக்குவோம். இது மேலைப் பொருள் போன்று கவியின்பத்தினைக் கெடுத்துவிடுவதன்று. எனினும், 'சாதகை' யென்று ஆதாரமில்லாது மாற்றிக்கொண்ட பாடத்தினின்றும் இப்பொருள் பிறந்ததாகலின், முற்கூறிய ஆக்ஷேபங்க ளெல்லாம் ஈண்டும் வலியுடையனவேயாகும். அன்றி யும், 'அயோத்தியாபுரியிலுள்ள மாந்தர்' எனக் கூறினு லன்றிப் பொருள் சிறவாதெனக்கொண்டு, 'சாதுகை' யென்பது ஸாகேதம் என்பதன் மரூஉவாதல் வேண்டு மென்று துணிகின்றார்கள். ஆனால் செய்யுளின்கண்

ணேயே 'அவ்வூர்ச் சாதுகை மாந்தரெல்லாம்' என வருகின்றது. இங்கே 'அவ்வூர்' என்பது அயோத்தியையன்றிப் பிறிதொன்றினையும் குறிக்கமாட்டாது. 'அவ்வூர்' என வந்ததன்மேலும் நகரத்தின் பெயர் வந்ததெனல் சிறிதும் பொருந்துவதன்று. இராமையங்காரவர்கள் 'அவ்வூர்' எனச் செய்யுளில் வந்திருப்பதனைக் கவனித்தார்களில்லையென்று எண்ணுகிறேன். 'சாதகை' என்பது 'ஸாகேதம்' என்ற சொல்லின் மரூஉவாகலாம் என்று கொள்ளுவதிலும் பெரியதோர் ஐயப்பாடு நிகழ்கின்றது. கடைசியாய் மீட்சிப் படலத்திற் காணும் பிரயோகத்திற்கு இப்பொருள் ஒருவகையானும் அமைவுடையதாகாது.

இங்ஙனமாக, ஸ்ரீமான் T. N. அப்பனையங்காரவர்களும், ஸ்ரீமான் இராமையங்காரவர்களும் கூறிய பொருள்கள் பலவகையானும் ஏற்புடையனவாகாமை தெளிவாம். இனி எஞ்சி நிற்பது ஸ்ரீமான் K. G. சேஷையரவர்கள் தந்துள்ள பொருளொன்றே. அப்பொருள் பொருந்துவதாகுமாவென ஆராய்தற்கு முன்பு, மீட்சிப்படலப் பிரயோகத்தினை நன்கு நோக்கிக் கொள்ளுதல் வேண்டும். ஒரு சொல்லின் பொருள் இன்னதெனத் துணிதற்கு, அச்சொல் பிரயோகிக்கப்படுமிடங்களையெல்லாம் ஒருங்குவைத் தாராய்தல் பெரிதும் பயனுடையதாகும். பிரயோகம் வருமாறு:—

'ஆதலா னரக்கர் கோவே யடுப்பதன் றுனக்கு பின்னே
சாதுகை மாந்தர் தம்மைத் தடுப்பதென் றருளிச் செங்கண்
வேதநா யகன்ற னிற்ப வெய்துயிர்த் தலக்க ணெய்திக்
கோதிலா மனனு மெய்யுங் குலைந்தனன் குணங்கடோயோன்'

(மீட்சி. 54)

இச்செய்யுள் விபீஷணனை நோக்கி இராமபிரான் கூறுவதாகவுள்ளது. இராவண வதம் முடிந்ததும் விபீஷணனது பட்டாபிஷேகம் நிகழ்கின்றது. பின்னர் சீதாதேவியைத் தம்மிடம் அழைத்து வரும்படி இராம பிரான் கட்டளையிடுகின்றார். கட்டளையின்படியே சீதை யென்னும் கற்புக்கரசியை ஸ்நானம் செய்வித்து ஆபரணாதிகள் அணிவித்துச் சிவிகையிலேற்றிக் கொண்டு செல்லுகின்றனர். அப்பொழுது காணுதற்கு வந்த தேவர்கள், தேவமாதர்கள், ரிஷிகள், ரிஷி பத்தினிகள், வித்தியாதரஸ்திரீகள் முதலானோர் (மீட்சி-49) கும்பலாய்த் திரண்டு நெருங்க, சிவிகை முன்பின் செல்லமாட்டாது தடைபடுகின்றது. சீதை யைப் பாதுகாத்து உடன்சென்ற அரக்கர்கள் அவர் களை யகன்றுபோம்படி வெருட்டுகிறார்கள்; இங்ஙனம் நேர்ந்த குழப்பத்தால் கருங்கடல் முழங்கியதுபோல் ஒலியெழுகின்றது; இராமபிரான் ஒலியின் காரணத்தை முனிவர்பால் வினவி யறிந்துகொண்டு தம் கருத்தை இச்செய்யுளால் வெளியிடுகின்றார். விருப்ப மிகுதியாற் காணவந்தோரை வெருட்டி யோட்டிவிடுதல் தக்கதன் றென விபீஷணனுக்கு அருளிச் செய்யப்படுகின்றது. குணங்களால் தூயோனாகிய விபீஷணனும் தான் செய்த அபசாரத்திற்கு மனம் வருந்திக் குலைவுறுகின் றான்; இதுவே செய்யுளின் கருத்து.

இங்கே தேவர்கள், ரிஷிகள், ரிஷிபத்தினிகள் முதலாயினோர் 'சாதுகை மாந்தர்' எனக் கூறப்படுகின் றனர். இவர்கள் சாதற்குரிய பருவத்தினராயிருந்தார் களென்றேனும், அல்லது அயோத்தியா நகரிலுள்ளவர் களென்றேனும் கொள்ளுதல் சிறிதும் பொருந்தாமை யெளிதின் அறியலாம். இடம், பருவம், வர்க்கம்,

ஆச்ரமம், லிங்கம் என்பனவற்றுள் யாதானுமொன் றனைச் 'சாதுகை' யென்ற சொல் குறிப்பதுமன்று. ஏனெனின், இவ்வனைத்திற்கும் பொதுவாகவே பிர யோகம் உளது. கைகேசி சூழ்வினைப்படலத்துச் செய்யுளில், தசரத மன்னரோடொத்த மாண்புடைப் பெருமக்கள் உணர்த்தப்படுகின்றனர். ஆகவே, தேவர்கள். முனிவர்கள், ரிஷிபத்தினிகள், மாண் புடைப் பெருமக்கள், என் றிவ்வனைவர்க்கும் பொதுப் படவுள்ளதொரு குணவிசேஷத்தையே 'சாதுகை' யென்னும் அடைமொழி குறிப்பதாகல்வேண்டும். குணங்களால் தூயராந் தன்மையை நாம் வியவகரிக்குஞ் சொல் உணர்த்துமென்று கொள்ளுதல் மிகப் பொருத்த மானதேயாகும். இப்பொருளொன்றே கொள்ளத் தக்கது.

இதுவே பொருளென்பது வேறொரு வகையானும் தெளியக்கிடக்கின்றது. ஏட்டுப்பிரதிகளிற் பாடபேதங் கள் மலிந்து காணப்படுதற்குப் பல காரணங்கள் உள. அவற்றுளொன்று அரிதுணர்சொற்களும் கருகற் சொற்களும் வந்தவிடங்களில் எளிய சொற்களை ஏடெழுதுவோர் பெய்துவிடுதலாம். ஏட்டுப்பிரதிகளை யொப்பு நோக்குவதிற் பழக்கமுடையார்க்கு மேலதன் உண்மை எளிதின் அறியலாகும். இவ்வகையான் நோக்கினல் ஒரு பாடத்தின் பொருளை ஆண்டைக் குரிய பிறிதொரு பாடபேதம் ஒரோவிடங்களில் விளக்க வல்லதாயிருக்கும். என்னிடமுள்ள இரண்டு இராமா யண ஏட்டுப்பிரதிகளில் ஒன்றின்கண்ணே 'சாதுதை மாந்தரெல்லாம்' எனப் பாடங் காணப்படுகின்றது. 'சாதுதை' என்பது 'ஸாதுதா' என்னும் வடமொழிப் பண்புப் பெயர்ச்சொல்லின் 'ஆ' ஈறு 'ஐ'யாகத்திரிந்த

தற்பவமென்பது வெளிப்படை. இச் சொல்லின் பொருள் அகந்தூய்மை. ஆகவே 'சாதுதை' யென்ற பாடபேதம் 'சாதுகை' யென்ற பாடத்தின் பொருளை விளக்குவதோடு அச்சொல்லின் உற்பவத்தையும் தெரிக்கின்றது. இதற்கேற்ப ஸ்ரீமான் சேஷையரவர்களும் 'ஸாது' என்றதன் அடியாகப் பிறந்ததெனக் கூறியுள்ளார்கள்.

ஆனால் 'ஸாதுக:' என்பது வடமொழி ரூபமென்றும், ககாரம் ஸ்வார்த்தத்தில் வந்த பிரத்தியயமென்றும் ஸ்ரீ ஐயரவர்கள் கருதுகின்றார்கள். 'ஸாது' என்பது ஸ்வார்த்திகப் பிரத்தியயம்பெற்று 'ஸாதுக:' என்ற ரூபத்தோடு வடமொழி நூல்களிற் பயின்றுவந்திருப்பதாகத் தெரியவில்லை. 'ஸாதுக:' என்பது தமிழில் 'சாதுகை' யென வரமாட்டாது. இவ்விரு காரணங்களாலும் ஸ்ரீ ஐயரவர்கள் தந்துள்ள சொல் வரலாற்றினை அங்கீகரித்தற்கண் மலைவுண்டாகிறது. ஆகவே 'சாதுதை' என்னும் பாடத்தினைக் கைக்கொள்ளுதலே நேரிதாமெனத் தோன்றுகிறது.

வேறொரு முறையாற் சொல்வரலாறு கூறுதலும் அமைவுடைத்தாகும் 'ஸாதுதா' என்பதனோடு பெரிதும் பொருளொற்றுமையுடைய 'ஸாத்விக' என்ற சொல் 'சாதுகை'யெனத் தமிழில் மருவி வந்ததெனக் கொள்ளுதலும் தகும். ஸ்ரீ சேஷையரவர்களது முடிபில் 'ஸாதுக:' என்றொரு ரூபம் வடமொழியில் உளதோவெனச் சந்தேகித்தற்கிடமுண்டு. இதுபோன்ற சந்தேகம் இவ் இரண்டாவது சொல்வரலாற்றிற் சிறிதும் இல்லை.

ஆகவே 'சாதுகை' யென்பதனாற் கம்பநாடர் கருதிய பொருள் ஐயப்பாட்டிற் கிடனின்றி விளங்கு

கிறது. 'குணங்களால் தூயராந்தன்மை' யென்பதே அதன் பொருள். அச்சொல்லின் வரலாற்றினை நோக்குமிடத்து இருவேறு முடிபுகள் வரல்கூடும். 'சாதுகை' யென்பதே சுத்தமான பாடமாயிருப்பின், அப்பொழுது அதனை 'ஸாத்விக' என்றதன் மரூஉ வாகக் கொள்ளல் வேண்டும். 'சாதுதை' யென்பது சுத்த பாடமாயின் அப்பொழுது அது 'ஸாதுதா' என்பதன் தற்பவமாதல் கூறாமலே அமையும்.